

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Барнаулский государственный педагогический университет  
Кафедра отечественной истории  
Лаборатория исторического краеведения

Серия основана в 1994 году

# Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы международной  
научно-практической конференции

**Выпуск 6**

Издательство  
Барнаулского государственного  
педагогического университета,  
2005

УДК 39(571.1/5) + 39(5)  
ББК 63.3(2Р5) + 63.3(5)  
Э 916

*Ответственные редакторы*  
М. А. Демин, доктор исторических наук,  
Т. К. Щеглова, доктор исторических наук

**Этнография Алтая и сопредельных территорий:** Материалы междуна-род. науч.-практ. конф.  
Э 916 Вып. 6 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. – Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 2005.  
– 290 с.  
ISBN 5-88210-311-8



Сборник содержит статьи этнографов, историков, лингвистов, археологов и других специалистов научно-исследовательских и образовательных учреждений и музеев России и Казахстана по истории и культуре народов Алтая и сопредельных территорий, их этническим и социокультурным контактам в прошлом и настоящем. Выделены самостоятельные разделы по устной истории, лингвокультурологии, этноконфессиональным процессам, истории и методам этнографических исследований, каталогизации и музеефикации этнокультурного наследия. В выпуске продолжается рубрика «Архивы краеведов», в которой публикуются источниковые материалы сельских исследователей второй половины XX в.; введен новый раздел – «Коллекция источников», содержащий записанные от старожил сказки и бытовые рассказы.

Представленные в сборнике статьи базируются на широком круге источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые, и могут быть полезны специалистам социогуманитарного профиля, а также всем интересующимся историей и культурой данного региона.

УДК 39(571.1/5) + 39(5)  
ББК 63.3(2Р5) + 63.3(5)

ISBN 5-88210-311-8

© Издательство Барнаульского государственного педагогического университета, 2005  
© Кафедра отечественной истории, лаборатория исторического краеведения Барнаульского педагогического университета, 2005



Этнические  
и социокультурные  
группы Алтая  
и Центральной  
Азии в прошлом  
и настоящем:  
контакты  
и взаимовлияния

## Корейцы на Алтае: история и особенности социально-культурного профиля национальной общины<sup>1</sup>

*В. С. Бойко*

Корейцы, по терминологии дореволюционной российской этнографии, — один из «культурных народов Восточной Азии», — явились на дальневосточных рубежах Российской империи около 140 лет назад — именно тогда начался процесс их добровольного переселения на российские земли. Первоначальным местом жительства корейских мигрантов, в большинстве своем нелегальных перебежчиков границы, становился Дальний Восток. Число корейских беженцев в России возросло после оккупации Кореи Японией в 1910 г. Прижившись на российской земле, некоторые из них начинали «дрейфовать» на запад — в Сибирь, на Урал, в центральные области России, а также в Среднюю Азию. В пределах Западной Сибири особенно притягательным для корейцев был Омск. Что касается Алтая, то здесь, по данным официальной статистики, в начале 1920-х гг. проживали лишь небольшие группы корейцев: 7 человек — в Барнаульском уезде, 12 — в Рубцовске, 8 — в Бийске. Приток корейцев на Алтай возрос в середине 1920-х гг., когда ужесточились правила предоставления им земель на Дальнем Востоке и в Приморье.

Оказавшись в России и столкнувшись с трудностями (проблемы с работой, получением или арендой земли), корейские мигранты устремлялись прежде всего в города: выбор чаще всего был обусловлен информацией соотечественников, наличием уже оформившихся этнических общин, благоприятной ситуацией на рынке труда и др., а иногда и случайным поиском пристанища и источника существования. В 1920–1930-е гг. на карте внутрисюрийских миграций корейцев скромное, но заметное место занял Барнаул. В квартире № 1 дома № 144 по 3-й Алтайской улице г. Барнаула с женой Екатериной Елисеевой Цхай, детьми Анатолием и Юрием проживал Николай Иванович Пак, слесарь лесозавода № 13. Он окончил 4 класса русской школы, служил в Красной Армии. Борис Александрович Ким, формовщик меланжевого комбината, был родом из Хабаровска, там у него остались брат и сестра. В Сибири у него появилась подруга Ирина, ставшая в 1936 г. женой, у них родилась дочь Нина. В марте 1937 г. его арестовали, в сентябре 1938 г. он был расстрелян.

Корейцы трудились и на других предприятиях Барнаула, в том числе судоремонтном заводе: Григорий Кан-Пен-Нам — электросварщиком, Анатолий Тан-Ю-Сан — кочегаром. Несколько корейцев обособились в Бобровском затоне.

Корейские мигранты были привычны к самому тяжелому труду и самым суровым условиям существования. Не найдя работы в городах или разочаровавшись в городской жизни, они оседали в сельской местности — здесь можно было трудиться на земле, а заодно без особого труда найти и спутницу жизни — Первая мировая, а потом и Гражданская войны про-

били огромную брешь в мужском населении России. Конечно, корейцы все еще были довольно экзотическим, но отнюдь не чуждым элементом в этнической картине западно-сибирской деревни. Так, поселок Макариха Косихинского района стал пристанищем для Василия Васильевича Нан-Ги-Ухе, родившегося в Корее в далеком 1885 г. В 1909 г. он уже в России, до 1919 г. живет на Урале, затем перебирается в Новосибирск. Нан-Ги-Ухе задержался в большом сибирском городе на три года, а затем присмотрел для постоянного жительства поселок Феоктистово Романовского сельсовета, что в Романовском районе. Он устроился на лесоразработку пильщиком, его молодая жена Наталья Тимофеевна занималась домом. Арестован в январе 1938 г., осужден на 10 лет лишения свободы, в 1958 г. реабилитирован.

В с. Глушинка Косихинского района проживал Чин-Чин-Гор вместе с женой Лукерьей Бочаровой, детьми Николаем, Александром и Павлом; младшему было только 4 месяца. Старший, 13-летний Николай, носивший фамилию матери, вероятно, был ребенком от первого брака. Чин-Чин-Гор прибыл в Сибирь в 1914 г.; с началом мировой войны он был завербован для рытья окопов в Минскую губернию, потом снова выслан в Сибирь, где и осел в с. Глушинка, работал в колхозе «Заветы Ильича». При сходных обстоятельствах попал в Россию и Сибирь его соотечественник Юн-Тей, в семье которого было четверо детей — Петр, Николай, Федот и Василий.

В середине 1920-х гг. в Рубцовской степи, близ села Веселоярск, возникло корейское поселение, которое было оформлено в производственную единицу — коммуну. Она получила броское название — «Новая Корея». Основную массу коммунаров составляли этнические корейцы, хотя некоторые виды работ (кузнечных и др.) выполняли местные жители. Ряды «новокорейцев» стали пополняться женщинами, также из числа местных — их брали в жены мигранты, в большинстве своем одинокие молодые мужчины. В «Новой Корее» была школа, где два учителя — Ли-Сын-Юр и Те-Гван-Себ — вели преподавание на корейском языке. В конце декабря 1937 г. «Новую Корею» захлестнула первая волна арестов, а 20 апреля 1938 г. стало последним днем спокойной жизни и для остающихся на свободе корейских поселенцев: органы НКВД арестовали всех мужчин этой национальности. Обвинение было стандартным — «шпионаж в пользу иностранного государства». Большинство арестованных было расстреляно по решению «троек», причем иногда к расстрелу автоматически приговаривали людей, уже умерших в тюрьмах и лагерях от болезней и пыток. Формально артель (колхоз) «Новая Корея» существовала до 1950 г.: с этого времени она стала частью укрупненной артели «Путь к коммунизму». После этнических чисток кон-

<sup>1</sup> Данное исследование проведено при поддержке Корейского фонда (the Korea Foundation, Republic of Korea)

ца 1930-х гг. уцелели только два бывших коммунара-корейца — Тен-Пен-Юр и Ли-Чан-Себ.

Еще один корейский колхоз возник в начале 1930-х гг. в начале 1930-х гг. на окраине городка Ойрот-Тура (или Улала) — административного центра Ойротии — национальной автономии в составе РСФСР. Одним из организаторов колхоза был Иннокентий Иванович Пак (Пак Дя-Юн). Уже в 1930 г. в корейском колхозе проживало 49 семей, — как правило, это были этнически смешанные семьи, состоящие из мужчин-корейцев и русских (или русскоязычных) женщин. Русской была и жена первого председателя колхоза им. Томми Иннокентия Пака Ольга Исаковна Курочкина. Примерно с 1936 г. русских в колхозе стало еще больше — в хозяйство влились Иван Бедарев, семьи Зязиных, Майдуриных, Кошелевых, Калачиковых и другие. Корейский колхоз успешно развивался: по предложению Иннокентия Пака были закуплены лошади, организовано товарное производство картофеля, сои, колхозники обеспечивали продуктами растениеводства и овощами не только себя, но и местных жителей, фактически весь городок Ойрот-Тура. Тон задавали корейские поселенцы — они знали много секретов хороших урожаев, некоторые даже пользовались специальным сельхозинвентарем, привезенным с Дальнего Востока.

Летом 1937 г. сотрудники НКВД арестовали всех мужчин, включая 90-летнего старика-корейца. Ареста избежали только двое корейцев — бывший председатель колхоза Иннокентий Пак, к тому времени работавший пасечником, и его дядя Василий Тиманури. В корейском колхозе остались лишь женщины и дети. После всех описанных выше перипетий корейскому хозяйству сменили вывеску — он стало называться колхозом им. Чкалова. Председателем колхоза назначили Якова Афанасьевича Зязина, который оказался умелым руководителем — он, в частности, выписал из Москвы чету опытных агрономов, налаживших выращивание новых культур, поддерживал, как мог, рядовых колхозников, без различия их национальности.

Немало корейцев работало на приисках Горного Алтая (Чаныше, Спасском и др.) в качестве золотников, специалистов других профилей, продавцов местных магазинов. Например, Михаил Тимофеевич Ким летом 1934 г. приехал в Бийск, где устроился инженером на Чуйский тракт, затем работал начальником дорожно-эксплуатационного участка дороги Бийск-Кош-Агач. На момент ареста в 1938 г. проживал в с. Шебалино Ойротской области. Иван Иванович Тигай — подрывник на строительстве Чемальского тракта. Все они были арестованы и расстреляны по приговору «тройки» в 1938 г.

В послевоенные годы на Алтай стали прибывать корейские спецпоселенцы, просто искатели своей судьбы, и в результате здесь сформировалась небольшая корейская община, в отдельные годы достигавшая численности 500 и более человек. Ее небольшой прирост произошел после распада СССР за счет притока корейцев из центрально-азиатских респуб-

лик. Несмотря на чрезвычайные усилия по налаживанию связей с исторической родиной и попытки самоорганизации, корейская община пока не добилась каких-либо ощутимых результатов — ассимиляция значительной части корейцев зашла слишком далеко, а единичные носители родного языка и культуры не в состоянии переломить эту тенденцию. Такая задача пока не под силу и Корейскому краевому национальному культурному центру.

Нынешняя корейская община Алтая, несмотря на относительную малочисленность (немногим более 1 300 чел.) и «нечеткость» этнокультурного профиля, заметна на общем социальном фоне — ее представители есть во всех сферах общественной жизни края. Так, Алтайскую академию экономики и права — один из самых авторитетных в регионе негосударственных вузов — многие годы возглавляет ее создатель профессор Л. В. Тен. Директором гуманитарного института Алтайского государственного университета был А. Р. Ким, трагически погибший от рук преступников в 1992 г. Интереснейшей личностью был недавно ушедший из жизни доцент Барнаульского государственного педагогического университета Г. А. Пак — востоковед по образованию (выпускник Ленинградского государственного университета), он стал высококлассным русистом, но продолжал подвижническую работу по сохранению культурного наследия своего народа. Он подготовил учебник корейского языка и свой уникальный проект апробировал в Барнауле в воскресной школе, просуществовавшей, к сожалению, недолго.

Лишь немногие корейцы Алтайского края владеют разговорным корейским, который отличается от современных корейских говоров и по фонетике, и по словарному составу. Это стало очевидно после первых поездок представителей корейской общины Алтая на историческую родину в рамках специальной программы «Кореада» — раз в два года (в нечетные годы) южнокорейская сторона приглашает соотечественников, живущих за рубежом («темко») на встречу — для них устраиваются экскурсии и поездки по стране. Частично финансирование «Кореады» берет на себя Япония: она выделяет средства прежде всего для корейцев — выходцев с Сахалина, некогда насильственно переселенных в эти места для укрепления азиатской этнической основы Курильских островов.

За минувшие годы Корею открыли для себя многие представители корейской диаспоры, в том числе барнаульцы. Но и историческая родина в лице обоих корейских государств предпринимала определенные усилия для сохранения национальной идентичности соотечественников. Светлане Петровне Цхай удалось получить для корейской воскресной школы комплекты учебников из Южной Кореи и учебно-методические кассеты из Северной Кореи. Увы, школа просуществовала лишь около двух лет: если на первых порах не было никаких трудностей с помещением и другими необходимыми элементами этого культурно-образовательного проекта, то позднее во весь рост встали финансовые и организационно-право-

вые проблемы. В таких случаях на помощь приходит местная власть и/или бизнесмены, но немногочисленная корейская община Алтая не нашла в своих рядах подходящих спонсоров, что в конечном счете обусловило свертывание ее активности во второй половине 1990-х гг. Ныне корейским национальным центром руководит Тамара Ивановна Огай. По происхождению она из сахалинских корейцев, владеет родным языком, причем в его южнокорейском варианте — когда-то именно из южных районов Кореи на Курилы были переселены ее предки. Национальный центр — пока единственное выражение самоорганизации корейской диаспоры Алтая, причем ее существование пока выражается лишь вне ее самой — в совместно отмечаемых национальных праздниках, семейных и дружеских связях. Между тем есть все основания придать культурной жизни корейской общины большую публичность — в ее недрах вызревают оригинальные таланты и инициативы.

Возникшая на Алтае примерно век назад, корейская община прошла сложный путь испытаний и надежд. В истории корейцев данного региона можно выделить три этапа: второе десятилетие XX в., 1920-е–1930-е гг. и 1950-е–начало 2000-х гг.

На первом, самом коротком этапе на территорию Российского Алтая переселяются только отдельные корейцы и их небольшие группы, их миграция носит внутрисоветский и по преимуществу случайный характер. В демографическом интерьере дореволюционной Алтая корейские мигранты — почти исключительно мужчины от подросткового до позднего возраста (примерно до 50 лет), социально еще не оторвавшиеся от родины и мест непосредственного исхода.

В 1920–1930-е гг. корейцы оказываются в условиях масштабной трансформации политического режима и самого принимающего общества по советско-большевистской модели. Это предопределило их вовлеченность, зачастую вынужденную, в процессы политической индоктринации, административно-бюрократические и экономические проекты большевистского (во второй половине указанного периода, то есть в 1930-е гг. — сталинистского) режима. Тогда же происходит постепенная естественная социализация корейских мигрантов на российской, в том числе западно-сибирской почве: создаются небольшие, но все более устойчивые этнические и социально-демографические сообщества — семьи, поселения, производственные коллективы.

Уже в этот период характерной чертой корейцев на Алтае являлся довольно высокий уровень образованности — часть мигрантов успела окончить 3–7 классов корейской, реже — русской или китайской школы, прошла подготовку на японских военно-административных курсах (в самой Корее и Манчжурии, оккупированных Японией), некоторые получили высшее (не всегда законченное) образование в Советской России и СССР (рабфаки, курсы, отраслевые институты и университеты).

Второй этап корейской миграции на запад Сибири занял примерно 20 лет и был насильственно прерван в 1938 г. массовыми арестами корейцев под предлогом их шпионажа в пользу Японии. В этот период складываются немногочисленные корейские этно-производственные объединения (колхозы, коммуны) и поселения, корейцы постепенно укореняются в ткани принимающего общества и социально-демографически — происходит своего рода брачный взрыв, в котором участвует подавляющее большинство мигрантов-мужчин, по-прежнему составляющих большинство корейской общины. Между тем ее поло-возрастной состав меняется — она обрастает представителями нескольких (иногда трех) поколений за счет приезда родителей, супругов, детей, новых и первых браков, рождения нового или вторичного потомства. В культурно-демографическом и других отношениях прирост корейской общины сопровождается русификацией (формальной или даже сущностной) ее новых и старых сегментов, но патристически ориентированная часть корейцев выступает за сохранение национальной идентичности, в том числе за счет сознательного дистанцирования от принимающего общества. Эта ориентация проявляется в использовании устного и письменного родного языка, реже — литературы на корейском языке, следовании традициям, поддержании связей с родной. Нежелание и/или объективная невозможность ускоренной ассимиляции (ее имитации), а также геополитические факторы делают корейцев одной из первых мишеней сталинского режима по этническому признаку — они подвергаются беспрецедентным преследованиям и фактически теряют всякие признаки социально значимого национально-культурного элемента советского общества образца 1930-х гг.

Сегодня корейцы — одна из самых малочисленных этнических (инонациональных) групп центрально-азиатского приграничья России, — например на Алтае, по данным переписи 2002 г., насчитывается немногим более 1300 лиц этой национальности. Будучи в подавляющем большинстве гражданами СССР/России и дисперсной этнической группой, в 1940–1980-е гг. не имея устойчивых внутриобщинных связей и контактов с исторической родиной, разделенной на два государства, корейцы оказались на грани утраты важных элементов своей национальной идентичности. Но они — представители одного из древнейших народов Азии — всегда стремились сохранить в себе и своих потомках свое этническое и культурное «я»: до сих пор распространена этническая закрытость как принцип создания корейской семьи, свято соблюдаются многие традиции и обычаи (обрядовые, сезонные, возрастные и пр.), популярна национальная кухня, не ослабевают тяга к языку исторической родины. Если вспомнить известный исторический миф о происхождении корейцев на Алтае, то можно сказать, что их возвращение на мифическую родину, пусть и в качестве диаспоры, все же состоялось.

## Аккультурация евреев в Сибири во второй половине XIX – начале XX в.<sup>1</sup>

Ю. М. Гончаров

С начала XIX в. численность евреев в Сибири быстро росла, достигнув к 1917 г. около 50 тыс. чел., подавляющее большинство из которых проживали в городах (Тобольске, Омске, Каинске, Томске, Мариинске, Иркутске, Верхнеудинске и др.).

После скученности, перенаселенности и нищеты районов черты оседлости Сибирь с ее огромными богатствами и обширными территориями казалась евреям краем неограниченных возможностей. Как писал современник, «этот обширный край с недостаточным населением представлял... обширное поле труда и богатства... Евреи, поселившиеся в этом благодатном крае (как они его сами называли), скорее других пришельцев могли заметить эти изобилующие богатства новой страны: переход из мест прежней постоянной их оседлости, — где они были тысячами скучены в грязных бедных местечках, — был слишком резок... Большая часть их... живет безбедно... т. н. „нищенствующей братии“ вовсе нет». Поэтому сибирские евреи «не уповали даже на вторичное переселение в землю обетованную». Уже во второй половине XIX в. сибирские евреи под влиянием местных условий образовали достаточно специфическую общность. Сибирская община заметно отличалась по своему образу жизни, экономическому и социальному положению, культурно-психологическому типу от евреев не только черты оседлости, но и всех других регионов Российской империи.

Во второй половине XIX в. складывается также особый тип ментальности сибирских евреев. Исследователи отмечали их зажиточность, меньшую набожность, близость по образу жизни, характеру и привычкам к местному русскому населению, развитое чувство достоинства, свойственное сибирякам в целом. Об образе жизни евреев Западной Сибири говорилось: «Евреи, проживающие в городах и округах губернии, употребляют в разговорах между собою особый жаргон, нечто вроде испорченного немецкого языка, с русскими же говорят по-русски довольно хорошо. Строго соблюдая правила своей религии, они вина пьют мало, а пьяниц между ними и совсем нет; к физическому же труду евреи мало способны, или, по крайней мере, всеми силами стараются избежать его. Главные занятия их составляют: торговля вином, ростовщичество и перевод краденых вещей. Впрочем, передовые люди из евреев не чуждаются и научного образования, помещая детей своих в губернскую гимназию и уездные училища».

Антисемитских настроений, бытового антисемитизма в Сибири практически не наблюдалось. Вплоть до начала XX в. отношения между еврейским и христианским населением были спокойными. Ю. Островский высказал достаточно распространенную для начала XX в. точку зрения: «Еврейского вопроса — в обыденном смысле — нет в Сибири и быть не может».

Специфика социальной структуры Сибири и занятий сибиряков во многом определили место, которое евреи заняли в региональном социуме и региональной экономике, в силу чего значительная часть еврейского населения региона с успехом занималась торговлей. Современники отмечали положительное воздействие евреев на экономику региона. Так, интересные наблюдения о внедрении евреев в торгово-промышленную жизнь Сибири оставил С. В. Максимов: «Где зашевелились евреи, там мелочная торговля процветает: еврей делается образцом и примером для неподвижного сибиряка-горожанина, которому есть чему у него поучиться. Для Сибири еврей пригоден и полезен... Евреи сплачиваются в ассоциации, чтобы ссылка не могла нарушить единство, и через живую непрерывную цепь из ловких евреев не обрывалась связь Нерчинска с Вержболовом, Радзивилловым и Лейпцигом».

Вместе с тем наблюдательный современник обнаружил и обратное влияние местного населения на евреев: «Относительно перевоспитания еврея в сибиряка замечено... Евреи в Сибири одеваются по-русски, женщины ничем не отличаются от сибирских мещанок. По костюму в среде местного населения они не представляют особой группы. Только физиономия обособляет их... поколение, народившееся в Сибири, не знает польского и довольно сильно в русском. Третье поколение забывает и еврейский язык и даже дома со своими непременно говорит по-русски... В четвертом, третьем поколении неофита все следы еврейства совершенно сглаживаются». Процессы аккультурации, по наблюдениям современников, приводили и к распространению русских фамилий среди сибирских евреев.

И. Белов, офицер, служивший в Омске в середине XIX в., отмечал: «Евреи сибирские поселенцы во многом отличаются от своих западнорусских собратьев: женщины их наряжаются как местные мещанки, мужчины же, подобно прочим разночинцам, носят кафтаны. Мне случалось с сказанными евреями вступать в разговор и припоминать им одноплеменников, обитателей Западной России, но они, по-видимому, презирают последних, называя их капсанами».

Сходная ситуация отмечалась и в начале XX столетия: «С течением времени типическая внешность бывшего еврея „черты“ стирается мало-помалу, и он, часто незаметно для себя, становится рабом окружающей среды — он подражает, внешним образом ассимилируется и начинает любить свою новую родину... Вообще, сибирские евреи относятся недружелюбно к «российским», смотрят на них свысока и считают их по нравственным качествам ниже себя стоящими». Газеты этого времени писали: «Еврей в Сибири ничем не отличается от сибиряка другой национальности ни по внешнему облику, ни по образу жизни, и даже в религиозной твердыне пробита за-

<sup>1</sup> Поддержка данной работы была осуществлена Международным исследовательским центром российского и восточноевропейского еврейства (грант № 02-04).

метная брешь». Во многом эта ситуация объяснялась спецификой региона: «Сибирь, со своими крупными особенностями, с исключительными требованиями, умела превратить в сибиряков безразлично инородцев и иноземцев».

По свидетельству современников, еврей-сибиряк «обладал весьма ценной чертой — чувством человеческого достоинства и отсутствием высокомерия. Характер у него — мягкий и прямой. Он никогда не скрывал своей принадлежности к еврейской нации, никогда не унижался перед чиновником и также не допускал обиды со стороны последнего».

Характеризуя процессы интеграции евреев в сибирское общество, иркутский историк В. Ю. Рабинович делает вывод о том, что, «попадая в новое окружение, выходцы из черты приобретали некие новые внутренние качества, которые еще более усиливались в следующих поколениях. Так появились новые этнокультурные «генерации» еврейской диаспоры в России. Сибирские евреи одевались, говорили, думали иначе, нежели их соплеменники в черте. Региональные колонии по-иному были связаны с этническим большинством и властными структурами. Их члены демонстрировали новые поведенческие стереотипы, тяготели к иным ценностным приоритетам, гораздо сильнее были подвержены процессам ассимиляции и аккультурации. Вместе с тем они ос-

тавались евреями, сохраняли основные этнические черты, традиции, чтити религиозные нормы, охраняя свою этнокультурную самобытность».

Ю. Островский писал об этом в начале XX в.: «Такая незначительная группа евреев, разбросанная на огромной территории... среди многомиллионного русского и инородческого населения, не могла, конечно, не поддаться влиянию окружающей среды, и, естественно, она переняла у нее немало местных обычаев и нравов... Но, теряя постепенно свои прежние черты, евреи в Сибири все же строго придерживались религиозных традиций и верований своих отцов. Таким образом, с течением времени и под влиянием местных условий образовалась в Сибири своеобразная группа евреев, с совершенно иным укладом жизни, чем у их братьев в Европейской России, создался особый тип евреев — сибирских евреев».

Тем не менее ассимиляторские тенденции не стоит преувеличивать. Евреи Сибири благодаря тому, что они жили достаточно крупными и влиятельными общинами в городах, во многом сохраняли свои религиозные чувства и национальные особенности.

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. евреи сумели успешно интегрироваться в сибирское общество и адаптироваться к новым условиям, став одним из компонентов сибирского социума.

## Этносоциологическая характеристика населения Кузнецкой котловины (XVII — начало XX вв.)

*А. М. Илюшин*

Современные сведения этнографов по этническому составу и структуре двух коренных этносов Кузнецкой котловины — шорцев и телеутов — основаны на исторических и статистических источниках, а также на полевой работе многочисленных исследователей XVII — начала XX вв. Они содержат информацию об образующих эти народы этнических общностях и группах (племенах), сеоках (родах) и тели (больших семьях, представителях одной фамилии). История изучения этих этносоциальных образований изобилует противоречивыми сведениями по составу двух народностей — шорцев и телеутов, сложившихся лишь в XX в. В качестве изначальных сведений по их родовому составу нами привлекается информация, опубликованная в обобщающих работах В. М. Кимеева и Д. В. Функа (1980–1990 гг.) по этнографии этих народов [15; 30].

В состав шорской народности вошли три этнические общности: «бирюсинцы», «абинцы» и «верхотомцы», которые фиксируются по источникам XVII–XVIII вв. К «бирюсинцам» относились сеоки кара-шор, сары-шор, узют-шор, таяс, кечин, кызай, кобий, кый, суг-карга, челей. С «абинцами» отождествляли сеоки аба, себи, кереш, чедибер, калар, челей, к «верхотомцам» — сеоки тарткын, чедибер и челей. Необходимо отметить, что отдельные сеоки с одинаковыми этнонимами входили в несколько этнических общностей. У «абинцев» и «верхотомцев» имелся се-

ок чедыбер, а у «бирюсинцев», «абинцев» и «верхотомцев» — челей. В XVII–XVIII вв. «бирюсинцы» в основном проживали в горно-таежной местности, а на юге Кузнецкой котловины вблизи Кузнецкого острога и в низовьях Кондомы в лесостепной и предтаежной зонах жили сеоки аба, калар, кереш, тарткын, себи, чедибер и челей, входящие в этнические общности «верхотомцев» и «абинцев». В конце XIX — начале XX вв., когда этнические общности путем объединения образовали единую народность, родовой состав шорцев состоял из 17 сеоков: кара-шор, сары-шор, чорал, ак-шор, таеш, кечин, кызай, кобий, кый (кой), карга, челей, аба, кереш, тарткын, себи, чедвер и калар [14, с. 44–53; 15, с. 43–74, табл. 1, 11].

Миссионер В. Вербицкий включал шорцев в число «черневых татар» представляющих собой финские племена, которые слились с монгольской народностью [6, с. 10]. В. В. Радлов считал шорцев потомками «енисейско-остяцких» племен, а Н. А. Аристов относил их вместе с другими группами северных алтайцев к числу «отюреченных енисейцев и самоедов» [26, с. 209; 2, с. 193–206]. В. Г. Богораз относился к шорцам как к реликтам культуры пеших охотников и считал их отюреченными палеоазиатами [3, с. 52].

При изучении вопросов этногенеза народов Саяно-Алтая многие исследователи обращали внимание на наличие одноименных сеоков и аналогий в де-



талях культуры, которые существовали в этнической среде шорцев, хакасов, телеутов и северных алтайцев. Это привело к появлению гипотез о хакасском (кыргызском), телеутском и североалтайском происхождении отдельных шорских сеоков и значительном участии названных этнических групп в формировании шорцев [16, с. 69, 75, 76; 1, с. 15; 12, 1970, с. 49; 29, с. 220; 19–21; 23; 24, с. 86, 140; 4, с. 68, 71; 9, с. 667; 10, с. 165; 11, с. 372; 15, с. 55, 57; 5, с. 39; и др.]. На этом же основании констатировалось, что отдельные сеоки и тели, вошедшие в шорскую народность, принимали участие в формировании народностей и этнических групп хакасов, телеутов и северных алтайцев [19; 20; 22, с. 130–134, 259–260, 268; 18, с. 132; 4, с. 72; 15, с. 55, 65–66; и др.]. Это свидетельствует о том, что упомянутые процессы были взаимными, а население горнотаежных долин и лесостепных котловин северной части Саяно-Алтая представляло собой большой этнический массив, в недрах которого в новое время сформировались отдельные большие семьи, сеоки и народности. Однако генетические корни этого явления уходят в глубину веков, а этнические процессы, имевшие место в эпоху средневековья, предопределили эту ситуацию.

Ныне в этнографической литературе утвердилось мнение, что современные шорцы – тюркизированные потомки древних угров, самодийцев и кетов [15, с. 35]. Это утверждение базируется на достаточно большом опыте предшествующих исследователей, которые использовали этнографические, антропологические и топонимические материалы шорцев для сравнения с культурой этносов других языковых групп. Но когда и вследствие чего «дотюркские» компоненты легли в генетическую основу современных шорцев, остается большой проблемой.

Телеутов по совокупности этнографических данных традиционно включают в состав южных алтайцев, но с давних пор они территориально были отделены от них. В XVI–XVII вв. они расселились от Иртыша на западе до Тувы и оз. Хубсугул (Косогол) на востоке и являлись одной из наиболее активных политических сил в степях Южной Сибири [29, с. 292]. Сложение этнической группы «бачатские телеуты» – очень длительное явление, следствие разнообразных этнических процессов, имевших место на территории Кузнецкой котловины в новое и предшествующее ему время. Их современный облик сложился в результате процессов ассимиляции и интеграции с другими тюркоязычными группами проживающими в Кузнецкой котловине, которые были самостоятельны в XVII – начале XVIII вв. и входили в орбиту влияния телеутского княжества. Основу «бачатские телеутов» в конце XIX – начале XX вв. составили 5 различных этнических образований: «телеуты», «чедыберы», «тогулы», «ач-кыштымы» и «тюльберы», которые насчитывали 20 сеоков – меркит, мундус, толос, чалма (лу), тодош, торо, очу, найман, мерет, чорос, тумат, пурт, сарт, кыпчак, тептер (йетьпер), тогул, юты, чынзан, тортас, керген – и более 100 тели. Каждое из этнических образований имеет свои сеоки «телеуты» – меркит, мундус, толос, чалма (лу) тодош,

торо, очу, найман, мерет, чорос, тумат, пурт, сарт, кыпчак, «чедыберы» – тептер (йетьпер), «тогулы» – тогул, «ач-кыштымы» – юты, чынзан, тортас, «тюльберы» – меркит и керген. Лишь два этнических образования – «телеуты» и «тюльберы» имеют один одинаковый сеок – меркит [30, с. 48–75].

Немногочисленный тюркоязычный этнос тюльберы в XVII – начале XVIII вв. проживал, видимо, по среднему течению Томи, а в XIX в. обитал на юге Кузнецкой котловины и в таежных районах правобережья Томи [8, с. 100; 30, с. 55]. Л. П. Потапов связывал происхождение этого населения с миграцией племени Тюльбери, известного на территории северной Тувы из енисейских рунических надписей середины IX в., в монгольский период истории в верховья р. Томь. По этой версии этногенеза, на новых землях они вытеснили и частично ассимилировали народ Терс, также известный из рунических надписей [25, с. 145–166].

Тогулы в XVII – первой половине XVIII в. обитали в основном в долине р. Чумыш, но в результате политических событий в настоящее время имеют свои сеоки и тели не только у бачатских телеутов, но и у кумандинцев, тубаларов и шорцев [8, с. 106, табл. 34; 27, с. 28; 24, с. 48; 30, с. 69–71]. Ач-кыштымы в XVII–XVIII вв. жили по р. Бачат и в верховьях Чумыша и, по определению И. Г. Георги, «во всем сообразны Телеутам, так что подобно почитать их отщепившимися Телеутскими аймаками или коленами; хотя сами они и ничего о том не ведают» [7, с. 161; 24, 1969, с. 131]. Все этнографы относят ач-кыштымов к телеутам [24, с. 34–35; 28, с. 228; 13, с. 66; 30, с. 71–72; и др.]. Чедыберы в XVII–XVIII вв. проживали в долине р. Ускат, о них сообщается как об «кузнецких татарах» или телеутах, но в последующем сеок, за исключением нескольких тели, вошел в состав шорцев [17, с. 405–406; 29, с. 56–58; 30, с. 66–69].

Телеуты, положившие начало современным «бачатским телеутам» в XVII–XVIII вв., вероятно, и ранее проживали в южной части Кузнецкой котловины, что нашло отражение на карте, составленной С. У. Ремезовым. Этнографы считают, что этот этноним своим происхождением связан с этнонимами «теле» и «теленгуты», которые достаточно часто упоминались в разные периоды средневековой истории Саяно-Алтая и Западной Сибири [20; 23–25 и др.].

Кроме вышеназванных этнических общностей, в Кузнецкой котловине в XVII–XIX вв. доживали свой век еще 4 самостоятельные многочисленные тюркские этнографические группы (племена) – «камлары», «кумыши», «шуйцы» и «ячинцы». Они проживали в основном к западу от среднего и нижнего течения р. Томи, т. е. в пределах центральной и северной частей Кузнецкой котловины, и частично по левым притокам р. Чулым [30, с. 54]. Эти группы населения были данниками телеутов и енисейских кыргызов и именовались русскими, как и шорцы – кузнецкими татарами. В конце указанного периода они частично мигрировали на сопредельные территории и влились в другие этнические образования. Аборигены, оставшиеся на исконных землях, были полностью ас-

симилированы русскоязычным населением. Лишь фрагментарно, на уровне тели (семей), они вошли в более крупные этнографические общности шорцев и бачатских телеутов [4, с. 106; 13, с. 66; 22, с. 149–153; 24, с. 60–61, 144–145; 25, с. 164–166; 30, с. 53–55; 32, с. 57–58; 32, с. 40–41 и др.]. Отдельные исследователи считали население этих 4 тюркских племен телеутами [13, с. 66] или генетически близкими к предкам шорцев [34, с. 26–27; 32, с. 57]. В. В. Радлов называл их «оседлыми туземцами» и считал смешанными с телеутами потомками кузнецких татар (шорцев) [26, с. 94]. Д. В. Функ подтвердил правомерность мнения В. В. Радлова и доказал, что камлары, кумыши, шуйцы и ячинцы были самостоятельными этносами, которые нельзя относить ни к одному из современных тюркоязычных народов [30, с. 55].

Имеющиеся данные по родовому составу вышеназванных этнических групп и общностей позволяют сделать ряд этносоциальных наблюдений на предмет генезиса современных шорцев и бачатских телеутов:

- отдельные этнические общности и сеоки, волею судеб, вошли не только в разные этносоциальные структуры аборигенов Кузнецкой котловины, но и во многие другие, проживающие, в настоящее время, на территории Саяно-Алтая, Средней

и Западной Сибири, а также степной и лесостепной Евразии;

- этнические группы и общности, проживавшие в XVII–XX вв. на территории Кузнецкой котловины, находились в отношениях этнической ассимиляции, интеграции и консолидации, имеющих свою специфику и отличающую их от современников других территорий;
- этногонимы многих сеоков созвучны или повторяют этнонимы крупных самодийскоязычных, тюркоязычных и монголоязычных племен активно участвующих в различные периоды средневековой истории в политических событиях на просторах Евразийского континента.

Последнее, вероятно, можно объяснить тем, что отдельные сеоки современных телеутов и шорцев своим происхождением генетически связаны с этими средневековыми этносами, осколки которых волею судеб оказались в разное время на территории Кузнецкой котловины. Это делает в дальнейшем перспективным изучение этих связей и путей попадания представителей отдельных этнонимов на территорию Кузнецкой котловины в средневековый период истории, что еще раз указывает на необходимость комплексного подхода к источникам и интеграции различных исторических дисциплин.

#### Источники и литература

1. Абдыкалыков А. Енисейские кыргызы в ХУ11 в. – Фрунзе, 1968. 135 с.
2. Аристов Н. А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек, 2001. 582 с.
3. Богораз В. Г. Древние переселения народов в Северной Евразии и в Америке // МАЭ. 1927. Т. VI. С. 37–62.
4. Бутанаев В. Я. Происхождение хакасов по данным этноимики // Историческая этнография (традиция и современность). Л., 1983. С. 68–73.
4. Бутанаев В. Я. Этнический состав кызыльцев в XIX – начале XX в. // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Омск, 1984. С. 105–107.
5. Васильев Е. А., Дремов В. А., Бардина П. Е. Общие сведения о народах Западной Сибири // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Томск, 1994. С. 12–62.
6. Вербицкий В. Алтайцы. Томск, 1870. 224 с.
7. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Часть вторая о народах татарского племени и других не решенного еще происхождения Северных Сибирских. СПб., 1799. 178 с.
8. Долгих О. Б. Родовой строй и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960. 622 с.
9. Иванов С. В. Шорцы. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. // ТИЭ, новая серия. Т. 22. М., 1954. С. 661–674.
10. Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтая // МАЭ. Т. 16. М., 1955. С. 165–264.
11. Иванов С. В., 1961. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. М.-Л., 1961. С. 372–375.
12. Карцов В. Г. Хакасия в период разложения феодализма (XVIII – первая половина XIX вв.). Абакан, 1970. 197 с.
13. Кимеев В. М. Исторические судьбы телеутов // Социально-культурные процессы в советской Сибири: Тез. докл. Омск, 1985. С. 63–66.
14. Кимеев В. М. Этнический состав шорцев // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 44–53.
15. Кимеев В. М. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989. 189 с.
16. Копкоев К. Г. Об угоне «енисейских кыргызов» в Джунгарию в начале XVIII в. // Учен. зап. ХакНИИЯЛИ. Вып. XI. Абакан, 1965. С. 65–85.
17. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 2. М.-Л., 1941. 607 с.
18. Патачаков К. М. Родовой состав и народные предания о происхождении бельтиров // Учен. зап. ХакНИИЯЛИ. Вып. 7. Абакан, 1959. С. 127–134.
19. Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936. 260 с.
20. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. 444 с.
21. Потапов Л. П. Шорцы // Народы Сибири. М.-Л., 1956. С. 492–529.
22. Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. 396 с.
23. Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Тр. ТКАЭЭ. Т. 2. Л., 1966. С. 13–55.
24. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Истор.-этнограф. очерк. Л., 1969. 196 с.
25. Потапов Л. П. Тюльберы енисейских рунических надписей // Тюркологический сборник 1971 г. М., 1972. С. 145–166.
26. Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. 750 с.
27. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: Истор.-этнограф. очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск, 1974. 200 с.
28. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибир-

- ской равнины в конце XVI — первой четверти XIX вв. Томск, 1981. 274 с.
29. Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1980. 295 с.
30. Функ Д. А. Бачатские телеуты в XVIII — первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 18: Телеуты. М., 1993. 326 с.
31. Чиспияков Э. Ф. О телеутско-шорских языковых контактах // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Омск, 1984. С. 23–27.
32. Чиспияков Э. Ф. К вопросу о формировании диалектной системы шорского языка // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 55–62.

## Русское население юго-восточных районов Тобольской губернии к середине XIX в.

*Н. В. Кабакова*

Формирование русского населения, начавшееся на территории Сибири сразу после присоединения этого региона к Российской империи в конце XVI в., было тесно связано с процессом освоения данной территории. Границы освоенных земель постепенно расширялись из таежных районов в лесостепные, одновременно происходило и распространение русского населения. Выделяемые историками этапы освоения Сибири представляют, по сути, единый процесс, на протяжении которого происходило формирование сначала слобод по Тоболу и Миясу Коркиной слободы, затем — Омской крепости.

В ходе колонизации юго-восточных уездов (Тарского, Ишимского и, появившегося позже, в конце XVIII в., Омского) Тобольской губернии изменялся контингент переселенцев. Если в XVII в. это были жители поморских, а затем уральских уездов, то уже к середине XVIII в. лидирующее место стали занимать сами сибиряки, перебиравшиеся в поисках лучших условий жизни в малообжитые районы. На протяжении всего времени освоения Сибири значительную роль играла и ссылка, ставшая одним из источников пополнения населения. В конце первой половины XIX в. усилился поток добровольных переселенцев, переезжавших в сибирские губернии в ходе осуществления реформы П. Д. Киселева.

В Ишимском округе в 1849 г. были размещены переселенцы из Воронежской губернии (618 м. д. и 560 ж. д.) и Витебской губернии (59 м. д. и 68 ж. д.); в 1850 г. — 47 м. д. и 25 ж. д. из Московской губернии, а в 1851 г. 2 622 м. д. и 2 481 ж. д. из Смоленской губернии. В Тарский округ были приписаны переселенцы из Курской (1 475 м. д. и 1 176 ж. д.), Орловской (105 м. д. и 121 ж. д.) в 1853 г., Пензенской (1 035 м. д. и 978 ж. д.) в 1841–1853 гг., Полтавской (384 м. д. и 380 ж. д.) в 1852 г., Смоленской (667 м. д. и 585 ж. д.) в 1840–1847 гг., Черниговской (119 м. д. и 96 ж. д.) в 1852 г. и других губерний России. Но больше всего малоземельных крестьян было направлено в Омский округ. Это были жители Владимирской (93 м. д. и 73 ж. д.), Воронежской (2 266 м. д. и 2 089 ж. д.), Курской (991 м. д. и 849 ж. д.), Орловской (1 077 м. д. и 998 ж. д.), Смоленской (305 м. д. и 297 ж. д.), Черниговской (183 м. д. и 166 ж. д.) губерний [3, л. 118; 4, л. 7–11, 166–169].

В 1850-е гг. Тобольская губерния выходит на первое место в Российской империи по количеству мигрантов. В 1851–1858 гг. сюда прибыло 40 753 д. о. п.

[6, с. 29]. В результате прироста русских этнический состав населения Сибири, в соответствии с данными V ревизии, составлял 68,93%, а X ревизии — уже 74,4% [7, с. 124, 132].

Как сказано в «Списке населенных мест Тобольской губернии», все население по этнографическому составу делится на три категории: «1) племя славян, заселивших Сибирь по мере ее освоения (главным образом великороссы — русские и малороссы — украинцы) и составивших подавляющее большинство края. Чем ближе к югу, плодородным степям, тем количество русских жителей возрастает. Южные округа представляются совершенно русскими; 2) племена аборигенов, расселившиеся в основном в северных районах, мало приспособленных к оседлой жизни; 3) остальные» [5, с. 151–152, 179]. Такие выводы были сделаны на основе данных, представленных приходскими священниками и местными участковыми приставами, которые должны были при каждом населенном пункте определять национальность жителей. Подобные отчеты показывают, что в южных уездах Тобольской губернии — Ишимском, Омском и Тарском, в середине XIX в. было сосредоточено 367 179 д. о. п., или 37,78% жителей [5, с. 151–152, 179]. При этом русские составляли 91,7% населения губернии (891 105 чел.), а в Ишимском и Омском уездах на долю русских приходилось даже большее число жителей — соответственно 171 892 и 95 866 чел. (98,4% и 95,0%). В Тарском же уезде русских было несколько меньше — 82 228 чел., или 89,8% от общего количества. Остальными жителями южных уездов Тобольской губернии были ссыльные поляки (5 406 чел., или 1,5% населения этих уездов), немцы (3 297 чел. — 0,9%) и евреи (593 чел. — 0,2%). В Тарском уезде, помимо этого, 7 866 чел., или 8,6% жителей, составляли аборигены — татары, которые расселились преимущественно в его северных районах [5, с. 151–152, 179].

О том, что именно русские были самым многочисленным народом южных округов Тобольской губернии говорит и то, что здесь располагалось наибольшее количество русских населенных пунктов. Во второй четверти XIX в., в соответствии с показателями губернаторских отчетов, в Тарском округе был 281 населенный пункт, в Ишимском — 393, в Омском — 26 [1, л. 105]. Спустя 28 лет, с 1824 по 1852 гг., ситуация изменилась в сторону наиболее значительного прироста в Омском округе (250 населенных пунк-

тов); далее следует Ишимский округ (415) и, наконец, Тарский (296) [2, л. 27]. Это произошло в силу наибольшего роста числа населенных пунктов и количества жителей в местах более «позднего» освоения, к каковым относился Омский округ. Среди селений, возникших в Тобольской губернии, были села, слободы, деревни, выселки, заимки, хутора, фабричные поселки и инородческие улусы и юрты. В каждом округе был и город.

**Количество и состав населенных пунктов в Тобольской губернии и ее южных округах (1868 г. [5, с. 271])**

Имя населенного пункта	Тобольская губерния	Южные округа		
		Ишимский	Омский	Тарский
Всего населенных пунктов	3 645	464	321	412
Из них инородческие	2 958	464	321	348

Как видим, в целом в Тобольской губернии на долю русских населенных пунктов приходилось 81,15% (2958) от их общего количества (3 645), тогда как в

Тарском округе — 348 или 84,47% различных русских селений, а в Ишимском и Омском округах учтены исключительно русские населенные пункты.

Таким образом, данные за 1868 г. показывают, что подавляющее большинство населения пунктов как Тобольской губернии, так и ее южных уездов составляли русские жители и русские селения. Миграционные потоки, не прекращавшиеся до середины XIX в. и продолжавшиеся на протяжении всего дальнейшего периода освоения Сибири, сыграли важную роль в складывании русского населения Тобольской губернии. Интенсивность переселенческих процессов в середине века свидетельствовала о том, что освоение края еще не завершилось.

Вся история формирования русского населения, распространения его по территории края свидетельствует о том, что этот действительно сложный, продолжавшийся на протяжении веков процесс привел к положительным результатам. Быстрый рост русского населения, русских сел и деревень в Тобольской губернии — яркое тому свидетельство.

**Источники и литература**

1. РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 701.
2. РГИА. Ф. 1265. Оп. 13. Д. 33а.
3. ГАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 3118.
4. ГАОО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 3121.
5. Тобольская губерния. Список населенных мест по сведениям 1868–1869 гг. СПб., 1871.

6. Кабузан В. М. Заселение Сибири и Дальнего Востока в конце XVIII — начале XX века (1795–1917 гг.) // История СССР. 1979. № 3.
7. Кабузан В. М. Народы России в первой половине XIX века. Численность и этнический состав. М.: Наука, 1992.

**К вопросу о торговле хлебом и вином западносибирского купечества с инородцами в XIX в.**

*А. Т. Кашенов*

Торговля хлебом имела особое значение для Сибири, особенно на севере, где не было условий для развития хлебопашества. В северных регионах Сибири торговля хлебом стеснялась ограничениями, вводимыми на торговлю купцов с коренным населением этих территорий под предлогом предотвращения притеснений и обмана инородцев. Например, тобольским купцам было запрещено заводить в Березовском округе хлебные лавки для аборигенов. Как показала ревизия М. М. Сперанского, такого рода ограничения были продиктованы корыстной заинтересованностью местных чиновников, незаконно участвовавших в торговле с ясачным населением и стремившихся преодолеть конкуренцию со стороны частных торговцев. Особенно жесткие ограничения на частную торговлю хлебом и деятельность скупщиков налагались в неурожайные годы [1, с. 86, 320].

Цены на хлеб в разных районах были различными. Например, цены в 1824 г. были следующими: четверть ржи — от 4 руб. 40 коп. до 9 руб. 20 коп. (высшая), от 2 руб. 18 коп. до 4 руб. 35 коп. (низшая); муки ржаной (куль 9 пудов) — от 6 руб. 30 коп. до 9 руб. 90 коп. (высшая), от 3 руб. 15 коп. до 5 руб. 40 коп. [2, л. 39–40]. Все это было связано с различными расходами на доставку хлеба в места их продажи и от урожая. Как отмечается в литературе, «неурожаи были частыми явлениями. Сильные и повсеместные неуро-

жаи имели место в 1820–1821, 1832–1834, 1839, 1843–1845, 1850–1851 гг. Хлебные цены в такие годы возрастали в 1,5–2 раза» [3, с. 266]. В связи с этим правительством было вынуждено строить хлебные запасные магазины специально для заготовки хлеба инородцам. В 1840 г. такие магазины были учреждены в селах Васюганском и Тымском [4, л. 4]. С желающими поставлять хлеб в магазины для инородцев правительство заключало контракты, в которых оговаривались цена, сроки и объем поставок. Например, в 1821 г. известный купец второй гильдии Алексей Родюков купил на Алтае 40 тыс. пуд. пшеницы для хлебозапасных магазинов Нарымского края [5, с. 87]. В 1830 г. он же взял подряд на поставку хлеба: в Тогурский магазин муки 10 пуд. по 60 коп. и ячменя 2 500 пуд. по 80 коп., а в Нарымский — ячменя 2 500 пуд. также по 80 коп. [6, л. 29]. В январе 1844 г. был заключен контракт с томским помещиком М. С. Попадейкиным на поставку хлеба в тогурские и нарымские запасные магазины по 1 руб. 20 коп. за каждый пуд [7, л. 3].

Цель хлебозапасных магазинов сводилась к обеспечению продовольствием инородцев по умеренным ценам. В действительности же, на наш взгляд, запасные магазины не оказывали никакой существенной помощи инородцам, а только больше втягивали их в задолженности, обогащая при этом не од-

но поколение вахтеров. Единственным документом в руках инородцев служила книжка, на корешке которой крестиками и палочками было обозначено количество пудов взятой ими муки. Подсчет же количества и суммы остающегося долга совсем не производился, хотя в книжках имелась для этого особая графа. Инородцев можно было запросто обмануть, так как денежные расчеты для них являлись непостижимо сложной бухгалтерией, тем более что цена муки колебалась от 70 коп. до 1 руб. 30 коп., тогда как подсчет на корешках книжки производился при помощи крестиков и палочек, обозначавших лишь количество пудов. При разной цене муки суть обмана сводилась не к количеству проданной муки, а в причитающейся за нее сумме. Кроме того, пользуясь темнотой и невежеством инородцев, торговцы в процессе купли-продажи обвешивали их. Так, в 1881 г. березовский окружной исправник доносил в губернское правление, что приказчик тобольского мещанина Чурилова М. Чичев при продаже 4 пудов муки обвесил покупателя-инородца на 1,5 пуда [8, л. 1–2]. Н. М. Ядринцев сообщает такой факт: вахтеры записывали хлеб на инородцев, но продавали его торговцам, которые уже снабжали инородцев по двойной цене [9, с. 122]. Таким образом, аборигены платили за купленный хлеб двойную, а то и тройную цену, причем сразу двум продавцам — вахтеру и торговцу.

Как и во всех видах торговли, купцам приходилось прибегать к деятельности ростовщиков. Скупщики обычно появлялись в деревнях перед сенокосом, жатвой, после уборки хлеба и с наступлением срока уплаты податей. Скупив хлеб у крестьян, они отправлялись в самые глухие места Сибири для продажи его аборигенам или выменивали хлеб на товары инородцев.

Но были в жизни аборигенов и такие времена, когда торговцы не посещали их селения. Н. Ф. Емельянов приводит следующий факт: «В конце 50-х годов XIX века на Васюгане в течение 4 лет шла постоянная убыль зверя, охотиться было невозможно, в связи с этим наступала страшная беднота, купцы и крестьяне перестали посещать с торговлей остяков. Власть были вынуждены из казенных магазинов раздать запасный хлеб, только весной выручала добыча в реках язей, которых хватало не более чем на треть года, зимой велась охота на зайцев, которых в эти трудные годы оказалось очень мало» [10, с. 44–45]. Мелкие служащие казенных магазинов наживали огромные барыши за счет обмана и грабежа коренного населения Сибири. Например, о приказчике Нестерове приводятся сведения: «за короткий срок своей службы путем грабежа и мошенничества нажил четыре отличных дома в Тогуре и один в Нарыме, у него было 250 лошадей, множество рогатого скота и птицы» [11, с. 40]. Какими капиталами владели купцы, точных сведений не дает ни один из источников. Это объясняется тем, что купечество стремилось скрыть от правительства истинную величину своего капитала, чтобы избежать дополнительных пошлин. Поэтому официальные сведения о суммах объявлен-

ных купцами капиталов далеки от истины. Действительные размеры капиталов можно выяснить лишь путем анализа банкротских дел или судебных тяжб. Например, известный томский купец М. П. Шумилов в 1808 г. объявил капитал в 50 тыс. руб., а в 1812–1817 гг. — в 20 тыс. руб. Но в 1821 г. имущество М. П. Шумилова было оценено властями на сумму 2 591 000 руб. [12, с. 47–48].

С хлеботорговлей была тесно связана виноторговля — торговля спиртом, водкой, наливкой, виноградным вином и различными родами напитков, приготовляемых из хлебных, фруктовых и других продуктов. Виноторговля развивалась у коренного населения Сибири пристрастие к алкоголю. Многие сивались, влезали в долги к купцам и в итоге оказывались в кабале у купцов и ростовщиков. Никакие запреты правительства не могли остановить торговлю вином среди аборигенного населения, так как она была очень выгодна для купечества.

В 1831 г. было разрешено торговать с инородцами всеми припасами и изделиями, кроме горячительных напитков во всякое время [13, с. 184]. В статье 290 «Полного свода законов для купечества» относительно продажи вина в стойбищах сибирских инородцев устанавливались запреты на продажу спиртных напитков в стойбищах и на ярмарках «сибирских кочевых и бродячих инородцев». Ответственность за ввоз и продажу инородцам крепких напитков несла инородная управа, которая имела право применять такую санкцию к нарушителям, как конфискация спиртных напитков. Самим сибирским инородцам не запрещалось покупать вино в местах дозволенной продажи и провозить его для собственного домашнего употребления, но при этом они не должны были перепродавать или одалживать вино никому. Из этого положения исключались Березовская округа с тремя ее отделениями, и Тогурское отделение Томской губернии, где инородцам позволялось перепродавать вино друг другу, но только с разрешения главного управления Западной Сибири [14, с. 651]. Статья 331 этого же закона гласила, что «крепкие напитки не должны быть продаваемы в долг, на счет будущего урожая, или под заклад платья, посуды, или других вещей, и промениваемы на хлеб и другие сельские произведения, но всегда на наличные деньги» [14, с. 660–661]. На самом же деле при торговле горячительными напитками часто допускались нарушения. По свидетельству Березовского окружного полицейского управления, только по Обдорскому участку Березовского округа в 1860–1879 гг. были официально зарегистрированы 144 незаконные продажи вина, причем штрафы, налагаемые на торговцев, в размере от 100 до 300 руб., как правило, положительного результата не давали [15, л. 11]. Многие из жителей Березова приезжали на Обдорскую ярмарку только с 5–10 ведрами водки и в итоге увозили мехов на столько, что могли потом безбедно прожить целый год [16, с. 106].

По наблюдениям И. С. Полякова, в низовьях Оби и на Надьме существовала следующая система торговли водкой: «А дело простое: дайте сначала остя-

кам по чашке водки хорошей — даром; первую бутылку за рубль; две вторые, наполовину с водой — по полтора рубля за каждую; следующие три бутылки чистой воды по два рубля, и остяки уйдут совершенно пьяные, а иначе — угостите их подзатыльниками» [16, с. 98]. Таким образом, качество отпускаемой остякам водки было очень плохим, наполовину с водой, иногда он едва пахла водкой. Причем жаловаться на плохое качество они не могли, так как могли еще и оказаться побитыми.

В 1830 г. Сибирский комитет запрещает ввозить к самоедам даже лекарства, настоянные на спирте. Тем не менее винная продажа везде продолжалась. По мнению Н. М. Ядринцева, «благодаря проникновению русских вино повсюду доставлялось инородцам, и запрещение не привело ни к чему, разве что повысило цену вина» [9, с. 121]. В отчете губернатора Тобольской губернии за 1833 г. сообщалось, что «большая часть жителей всех сословий города Березова и округи занимаются торговлей вином, обменивая его инородцам, имеющим непреборимую к нему страсть, на рухлядь, рыбу и предметы инородческой промышленности. Чтобы получить большую корысть и скрыть от очей правительства торговлю сию, всякого рода обманы и притеснения делаются

необходимыми для производителей оной, но все сие обрушивается и упадает на одних безгласных инородцев!» [17, с. 53]. В начале XX в. М. И. Боголепов писал: «Торговля — если можно назвать торговлей такие действия, в которых трудно провести грань между уголовным преступлением и коммерческой сделкой, — была направлена на захват тех богатств, которые были в руках инородцев как результат их промысловой деятельности» [18, с. 94].

Таким образом, виноторговля была выгодной сферой предпринимательской деятельности купечества, поскольку пристрастие аборигенов Сибири к алкоголю было очень сильным. Купцы в этом виде торговли имели как бы двойную выручку: во-первых, получали прибыли за проданные вино-водочные изделия, а во-вторых, спаивая население, втягивали аборигенов в большие долги, которые они выплачивали натуральными продуктами и продукцией промыслов. Купечество, продавая с высокой наценкой товары, скупая у коренного населения Сибири по низким ценам хлеб, пушнину, рыбу и другие продукты, занимаясь ростовщичеством, спаивая инородцев, считало торговлю наиболее выгодным для себя занятием, на котором можно было сколотить огромные капиталы.

#### Источники и литература

1. Вагин В. Исторические сведения о деятельности графа М. М. Сперанского в Сибири. СПб., 1872.
2. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 28.
3. Очерки экономической истории России первой половины XIX века. М., 1959.
4. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 278.
5. Зиновьев В. П. Родюковы / Сибирь в XVI–XX вв. Экономика, общественно-политическая жизнь и культура. Новосибирск, 1997.
6. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 92.
7. ГАТО. Д. 296. Л. 43.
8. ГАТО. Ф. 152. Оп. 42. Д. 678.
9. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония. Т. 1. Тюмень, 2000.
10. Емельянов Н. Ф. Население Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск, 1980.
11. Очерки истории г. Томска (1604–1954). Томск, 1954.
12. Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири: В 4 т. / Под ред. Д. Я. Резуна, Д. М. Терешкова. Т. 4. Кн. 3. Новосибирск, 1999.
13. Полное собрание законов Российской империи. Собрание II. СПб., 1830. Т. 6.
14. Полный свод законов для купечества. Изд. канцелярии Е. И. В. М., 1873.
15. ГАТО. Ф. 152. Оп. 42. Д. 577..
16. Поляков И. С. Остяки и рыболовность в долине р. Оби // Природа и охота. 1878. № 3.
17. Цит. по: Шпалтаков В. П. Рост торговой буржуазии в Западной Сибири в первой половине XIX века. Томск, 1988.
18. История Сибири. Т. III. Л., 1968.

## Первые русские среднего Притомья

*В. М. Кимеев*

К середине XVII в. русские казаки основательно закрепились в низовьях и верховьях Томи, в то время как Среднее Притомье постоянно подвергалось летним набегам кочевников — телеутов, енисейских кыргызов и моголов, что не позволяло основать зимки и деревни. Для укрепления сухопутного, а главное, водного пути от Томска до Кузнецка, а также для расширения пашни в 1665 г. решено было на северной границе Кузнецкого уезда построить новый Верхотомский острог. Показательно, что первые крестьянские запашки появились здесь только с 1670 г. В первой половине XVIII в. Верхотомский стан уже являлся важным административным центром седьмого дистрикта, насчитывающего 35 деревень, включая Пачинский монастырь и крупное монастырское село Пача с церковью Иоанна Предтечи.

Первоначально все крестьянское население сосредотачивалось рядом с самим Верхотомским острогом и в 1672 г. насчитывало 28 дворов, в 1690 г. — 49, в 1703 г. — 60 [1, с. 246]. Первые деревни стана были учтены переписью 1703 г.: Щеглова, при устье р. Глубокой и Макарова [2, с. 118]. В ходе второй губернской реформы (1719–1724 гг.) вместо станов были введены новые низшие территориальные единицы — дистрикты. В ведомстве Верхотомского дистрикта в 1734 г. Г. Ф. Миллер перечислил 35 деревень. Административная реформа 1779–1783 гг., проведенная в правление Екатерины II, преобразовала низшие административные единицы. Из дистриктов были созданы приписные слободы, в том числе и Верхотомская.

Несколько описаний Верхотомского острога оста-

вили участники Второй академической экспедиции, посетившие острог в 1734 г. Так, академик Г. Ф. Миллер сообщает: «Верхотомский острог, на восточном берегу Томи, в 94 верстах выше Сосновского острога. Построен он в 1713 или 1665 г. и получил название от того, что расположен в верховьях Томи, на границе Кузнецкого уезда. Он находится на высокой горе и построен четырехугольным палисадом с боевой башней над воротами, которая снабжена одной медной полуфунтовой и одной чугунной двухфунтовой пушками. В остроге находятся изба приказчика, судная изба и амбары. Вокруг установлены рогатки и надолбы. Вне острога находятся частные дома вместе с церковью Вознесения господня». Описание острога, видимо, сделано им по материалам Томской канцелярии и отчетам двух его подчиненных — академика И. Г. Гмелина и студента С. П. Крашенинникова. Именно они прошли в лодке всю Томь для составления реестра населенных пунктов и останавливались в остроге 2 октября 1734 г. «для перемены взятых из Мунгатского острога работников» [3, с. 79].

Описание острога, сделанное С. П. Крашенинниковым, несколько отличается от сведений Г. Ф. Миллера: «Верхо-Томской острог, на правой стороне, от Можжухиной в 3 верстах. В нем церковь деревянная во имя Вознесения Христова, кругом его деревянная ограда и рогатки. Подле ево Чесноковка речка в Томь впала». Далее в своем дневнике он дополнил: «Кругом сего острога есть ограда и рогатки, также церковь деревянная во имя Вознесения Христова. От приказчика сего острога уведомились мы о триумфальной победе российской над поляками, который сказывал нам, что по всем городам печатные манифесты о сей виктории разосланы. Отсюда также, как и прежде, господин доктор послал письмо к Сосновского острога приказчику, чтоб толикое ж число, то есть 30 человек, набравши из служивых или беломесных, на перемену взятым в Верхотомском остроге работникам, в готовности имел» [4, с. 51–52].

Материалам экспедиции Г. Ф. Миллера противоречит любопытный документ 1706 г., опубликованных в одной из статей известного кузбасского историка-краеведа М. Е. Сорокина. В нем сказано буквально следующее: «Верхотомский острог стоячей, деревянной, а по сторонам на нем одна башня. Мерию тот острог в длину 20 сажень, а поперек тож, а в нем огненного наряду: пушка медная, мерью в длину полтора аршина, а весу в ней один пуд с четвертью. А по кружалу та пушка ядром в полфунта, а к ней припасов 20 ядер железных. Другая пушка железная мерью в длину два аршина, а весу в ней 14 пудов, а по кружалу та пушка ядром в полтрети фунта, а к ней припасу 10 ядер железных. Да огненного припасу два пуда семь фунтов пороху, один пуд десять гривенок свинцу, 32 мушкета с замками. А в нем приказчик сын боярский Иван Кинозеров» [4, с. 49].

Имена основателей острога до сих пор не выяснены. Известно только, что один из его приказчиков, томский сын боярский Роман Жуковский, из потомков ссыльных поляков, в 1700 г. с сотней конных ка-

заков пробился к осажденному киргизами Кузнецку и после ожесточенного сражения снял с него осаду.

В 1747 г. в остроге и прилегающем поселении насчитывалось 371 д. м. п. Во второй половине XVIII в. Верхотомский острог утратил свое значение и стал частью волостного села. В результате административных переустройств 1779–1782 гг. ведомство Верхотомского острога передается из Томского уезда в Кузнецкий. С 1858 по 1911 гг. с. Верхотомского увеличилось с 240 жителей и 39 хозяйств до 1 100 жителей и 192 хозяйств. Действовали несколько лавок, мельница и школа грамоты. Активно прибывающие с 1885 г. российские переселенцы — «посельга» — расширялись в зависимости от их желания или по старожильческому деревням и селам волости, или, с разрешения начальства, образовали заселки: Воскресенский (1885 г.), Подъяковский (1887 г.), Осиновский (1890 г.) и по речке Хмелевке (1892 г.). В 1882 г. в Верхотомской волости насчитывалось 5 селений, 31 деревня и 4 вновь образованных заселков, а также 4 инородных улуса, в которых проживало 4 689 душ мужского и 4 122 женского пола. Кроме хлебопашества и скотоводства, некоторые семьи стали активно заниматься пчеловодством.

В состав Верхотомской слободы вошли д. Балахнина (Балахонка), Беянина, Березова, Боровская, Верхотомский острог, Глубокая, Гутова, Евсева, Елыкаева, Ишанова (Ишкепова), Кедровка, Кемирова, Камышина, Колмогорова, Красный Яр, Крекова, Кура-Искитим, Медынина, Можжухина, Новобарачатская, Новострельная, Подъякова, Сухова, Усть-Искитимская, Усть-Стрельная. Имена основателей острога до сих пор не выяснены. Известно только, что один из его приказчиков, томский сын боярский Роман Жуковский, из потомков ссыльных поляков, в 1700 г. с сотней конных казаков пробился к осажденному киргизами Кузнецку и после ожесточенного сражения снял осаду с города [6, с. 99]. Наиболее распространенными в волости были фамилии Беляниных, Бородиных, Давыдовых, Дубсковых, Кобелевых, Колокольцевых, Кореневых, Крековых, Макаровых, Новиковых, Салтыковых, Щегловых. Кроме русских старожил-чалдонов, в указанных русских деревнях вплоть до конца XIX в. проживало по несколько семей томских татар (тюльберов?) Ячинской волости. Из прежних поселений аборигенов к этому времени сохранились только улусы Кучуковы Юрты и Можжуха на левом берегу Томи, ниже современного города Кемерова.

Археологическое обследование остатков Верхотомского острога начал в 1940 г. сотрудник Томского краеведческого музея Н. А. Чернышев, осмотревший валы в виде четырехугольника (150×150 м) около церкви. Тогда же он высказал предположение, что это следы тюремно-этапных сооружений XIX в., а сам острог располагался выше по течению «в 200 м за речкой Солонцы, не доходя ключа Поваренного... на мысу, перерезанном с В на З каменным рвом и валом. На этой второй площадке Н. А. Чернышев обнаружил много ям (2,5×2,5 м) с квадратной обвалкой, но без культурного слоя» [7, с. 61].

В 1959 и 1960 гг. (по другим источникам — в 1962 г.) к западу от Вознесенской церкви экспедицией кемеровских школьников под руководством археологов А. И. Мартынова и Г. С. Мартыновой был сделан разрез «вала» и вскрыт обширный участок в центральной части острога. Находки, датированные А. И. Мартыновым от первых веков н. э. до позднего средневековья, были переданы в лабораторию кафедры археологии КемГУ и к настоящему времени утеряны. В личном архиве А. И. Мартынова сохранились неопубликованные материалы с глазомерным планом раскопа. Интересно, что этот археологический памятник — Верхотомское городище — в последний список 1996 г. по неясным причинам включен не был.

В 1997 г. с целью выяснения современного состояния территории Верхотомского острога и возможностей его дальнейшего исследования и музеефикации была проведена археологическая разведка Ю. В. Шириным и В. М. Кимеевым. При аварийных раскопках сразу выяснилось, что в современном рельефе местности явных следов прежних фортификационных сооружений Верхотомского острога уже не сохранилось. С использованием фотографии экспедиции А. И. Мартынова 1959 г. была сделана инструментальная съемка плана предполагаемого места Верхотомского острога и его вторичная фотофиксация. Принимая северный овраг за результат разрушения траншеи, куда вкапывались столбы северной стены острога, а также учитывая размеры острога по разведке 1940 г. и раскопкам 1959 г., в соотношении с предполагаемым местом бывшей Вознесенской церкви, исследователи уточнили первоначальные границы Верхотомского острога, размером не менее 150×150 м. В ходе зачистки стенок оврагов и закладки нескольких шурфов была получена информация о характере культурного слоя, его залегании, мощности и сохранности. Все это дало возможность определить, что Верхотомский острог находился на краю возвышенной скалистой террасы правого берега р. Томи к западу от школы. Сейчас эта площадка террасы к западу от школы до ее кромки обезображена землеройной техникой в ходе прокладки дренажных канав, планировки территории вокруг школы и разработки бывшего гравийного карьера, превращенного ныне в свалку мусора. На кромке террасы стоит геодезический пункт — ГУГК-1538. Естественный почвенный слой менее 10 см подстилается щебнистым материком со скальным основанием. На большинстве участков культурный слой полностью срыт, на краю террасы — погребен под толщей насыпного грунта.

На крутом склоне, перекрытом метровым слоем наносного грунта, в 23 м к югу от геодезического пункта в ходе зачистки выявлен тонкий культурный слой. Вторая зачистка на южной кромке северного оврага, в 80 м к северу от геодезического пункта позволила обнаружить обломок глиняной тарелки, внутренняя поверхность которой покрыта белой глазурью. В траншее 1×6 м, заложеной в 27 м к С от северного оврага, на напольной стороне от острога,

ориентировкой с запада на восток встречены кости свиньи и обломки простой гончарной посуды. Тонкий культурный слой мощностью 10–15 см здесь лежит на щебнисто-скальном материке [8, с. 69–70].

После продолжения раскопок предполагается реконструкция и музеефикация острога с созданием стационарной экспозиции по истории острога в музее местной школы.

Ежегодно приписные крестьяне Верхотомской волости от 17- до 57-летнего возраста после посевной и полевых работ отбывало дорожную повинность на Барнаульском (862 души) и Кузнецком земском трактах (804 души), выполняя работы по их ремонту, исправлению мостов, гатей. Кроме того население волости д. Кемеровой содержало перевоз через речку Томь, который им обходился в лето до 180 руб. Гоньбовая повинность отбывалась на двух пунктах: на Московском тракте — в Варюхино и на Кузнецком земском тракте — станичными жителями сел Топкинского, Усть-Искитимского и д. Береговой. Квартирную повинность несли все уравнительно в каждом селении по отдельности, а также в с. Усть-Искитимском и на станции Варюхинской до 8 коп. каждому годному работнику. Опалкой казенных лесов занимались ежегодно в начале мая по 4 дня до 180 человек, плата каждому работнику составляла до 2 руб.

Первая Вознесенская деревянная церковь была построена в Верхотомском остроге в конце XVII в. Второго поколения — освящена 7 июля 1849 г. В приходе в то время имелись 2 часовни — в деревнях Кемеровой и Крековой — Святой Троицы. В 1863 г. настоятеля храма о. Григория сменяет священник Александр Антонович Заводовский, а в 1873 г. священником храма был Николай Васильевич Молонин. С 1903 по 1912 гг. приход окормлял священник Павел Алексеевич Победоносцев. После пожара 1912 г. здание церкви к 1913 г. выстроили заново на прежнем месте на каменном фундаменте. Состав прихода на 1914 г.: с. Верхотомское; деревни Кедрова (8), Денисова (1), Болохонка (7), Боровая (9), Кемерова (12), Евсеева (5), Андреевка (15), Мозжуха (7); поселок Промышленский (15). Состав причта: священник и псаломщик. Прихожан 4 463 чел. Земли при церкви было 66 десятин. Благодичиние 7 Кузнецкого округа. В приходе имелись церковно-приходская школа в с. Верхотомском и школа Министерства народного просвещения в д. Кедровой, церковная библиотека.

После закрытия в 1930 г. здание Вознесенской церкви временно использовалась под хозяйственные нужды. Восстанавливался приход дважды: первый раз он просуществовал с 3 декабря 1946 г. по 8 августа 1961 г. Зимой 1961 г. решением облисполкома здание церкви было передано местному райисполкому под детское учреждение. В 1962 г. здание разобрали и перевезли в 1962 г. в с. Барановку, где часть бревен пошла на строительство фельдшерского пункта. В 1973–1975 гг. на месте церкви построена двухэтажная панельная средняя школа с котельной, стадионом с асфальтированными беговыми дорожками. Только в 1994 г. стараниями Кемеровского благочин-



ного протоиерея Алексея Курлюты был вновь открыт приход Вознесенской церкви, службы проводятся по воскресным дням в перестроенном деревянном здании бывшего магазина, переданном местной администрацией. Большой вклад в дело реконструкции храма внес местный житель В. В. Барднер. Определено новое место под строительство новой каменной Вознесенской церкви.

Место бывшего острога, несмотря на нарушения культурного слоя, остается перспективным для проведения дальнейших раскопок. Местная администрация предполагает реконструкцию и музеефикацию острога, с развертыванием экспозиции по истории освоения русскими Притомья в музее местной школы, стоящей рядом с площадкой.

#### Источники и литература

1. Емельянов Н. Ф. Население Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск, 1981. Вып. 1.
2. Усков И. Формирование границ Кемеровского района во второй половине XVII–XX в. // Очерки истории Кемеровского района. Кемерово, 2004. С. 115–117.
3. Миллер Г. Ф. Историко-географическое описание Томского уезда Г. Ф. Миллера (1734 г.) // Источники по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1988. С. 79–80.
4. Крашенинников С. П. в Сибири. Неопубликованные материалы. М.–Л.: Наука, 1966.
5. Сорокин М. Е. На Томи-реке // Огни Кузбасса, 1982. № 1. С. 49; Сорокин М. Е. У горы Фабричной. Кемерово, 1991. С. 14–15.
6. Резун Д. Я. Верхотомский острог // Историческая энциклопедия Кузбасса. Кемерово, 1996. Т. 1. С. 99; Резун Д. Я., Васильевский Р. С. Летопись сибирских городов. Новосибирск, 1989. С. 127–128.
7. Ширинов Ю. В. Археологические работы на Томи и Чулыме в 1940 г. // Тр. Томск. гос. объедин. ист.-архит. музея. Томск, 1995. С. 61.
8. Кимеев В. М. Исторические села Кемеровского района // Очерки по истории Кемеровского района. Кемерово, 2004. С. 69–70.

### Ссылные поляки в Сибири: стратегии выживания (на примере Горькой и Иртышской казачьих линий первой трети XIX в.)<sup>1</sup>

А. А. Крих

В отечественной историографии Сибири теме ссылки уделяется большое внимание. При этом в истории ссылки и каторги можно выделить группу исследований, посвященных польско-сибирской тематике, причем значительная часть работ сосредоточена на нескольких сибирских городах, в которых имелись представительные польские диаспоры, — Тобольске, Томске, Иркутске и отчасти Барнауле. Гораздо меньше исследований посвящено полякам, проживавшим в сибирских деревнях.

Значительное число поляков жило в населенных пунктах Тарского и Омского уездов Тобольской губернии и Петропавловского уезда Акмолинской области. Однако исследователи польского населения этого региона интересовались в основном численностью, хозяйственными занятиями польских ссылных и подпольными политическими организациями, в которые они входили. Внимание авторов было сосредоточено на второй половине XIX — начале XX вв. [1]. Практически не освещены в научной литературе вопросы, связанные с историей польских ссылных, зачисленных в состав казачьего войска [2]. В последнее время проявляется интерес к проблеме адаптации поляков к условиям жизни в Сибири, причем акцент делается на изучении земляческих обществ [3].

В настоящей работе рассматриваются отдельные фрагменты политики российского правительства в отношении ссылных поляков. Архивные источники позволяют сопоставить идентификацию польских ссылных с их самоидентификацией в условиях си-

бирской ссылки. Это нашло выражение в поведении членов этой группы населения, направленном на выживание в сложившейся ситуации.

На юге Западной Сибири поляки появляются с конца XVI в. в составе разнородного отряда князя А. В. Елецкого, пришедшего к устью р. Тары для строительства военной крепости [4, с. 29–30]. В дальнейшем поляки пополняли гарнизон г. Тары в составе служилой «литвы». В XVIII в. поляки попадали в Тарский уезд Тобольской губернии за участие в политических союзах против России. А. Н. Радищев, проезжавший через деревни Тарского уезда, отметил в своих записках, что «во многих селениях живут стрельцы и конфедераты». «Конфедератами» были польские шляхтичи — участники Барской конфедерации 1768 г. [5, с. 261]. Но все же массовая ссылка поляков в южные уезды Тобольской губернии началась в XIX в.

В 1808 г. было сформировано Сибирское линейное казачье войско. В течение первой половины XIX в. сибирская администрация решала проблему малочисленности народонаселения казачьих линий, учитывая тот факт, что крестьянам не разрешалось селиться на территории Сибирского линейного казачьего войска. В 1813–1814 гг. казачьи войска Иртышской и Горькой линий пополнились ссылными военнопленными поляками.

В 1813 г. в г. Ишим прибыло 926 военнопленных из наполеоновской армии [6, с. 58], которых в военных рапортах именовали «военнопленными поляками» [7, л. 1]. В Ишиме эту партию пленных раздоби-

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках проекта «История Российской империи — преодолевая недостатки национальных и региональных нарративов. Сравнительный подход в иссле-

дованиях и преподавании», при поддержке Института «Открытое общество» фонда Сороса.

ли на более мелкие группы и распределили по различным сибирским городам. Известно, что на Сибирские казачьи линии прибыло три партии «военнопленных поляк»: в октябре 1813 г. прибыло 416 чел., в ноябре — 49 и в декабре — 136 чел. [2, с. 215].

Практически все военнопленные зачислялись в рядовые казаки, независимо от того, какую службу они несли в армии Наполеона. Так, 12 человек служили в пехоте, один из них — Игнатий Барецкий — был принят на казачью службу в звании сержанта, остальные стали рядовыми казаками [7, л. 14]. Некоторые из пленных за короткий промежуток времени успели продвинуться по службе, например, Антон Белоскурский стал урядником, и его перевели из лейб-атаманского полка в 3-й казачий полк, в котором было сосредоточено значительное число поляков (18 человек) [7, л. 18]. Генерал-лейтенант Глазенап предписывал иметь к полякам «кроткое обхождение», всячески «приохочивать к службе» и склонять к принятию российского подданства и присяги на верность России. Без последних двух обязательных условий полякам не разрешалось вступать в обязанности супругов [2, с. 215].

По данным усть-каменогорского исследователя В. И. Петрова, в результате подобной «агитации» большинство пленными наполеоновской армии осталось в казачьем войске: с 9 января по апрель 1814 г. на верность царю присягнули 412 чел. [2, с. 215] С другой стороны, в мае 1814 г. император Александр I принял командование над воевавшими в армии Наполеона польскими войсками и стал возвращать их на родину [8, с. 6]. Возможно, значительная часть пленников поляков вернулась в Европейскую Россию, поскольку проблемы, связанные с обустройством быта военнопленных на линиях, стали решаться правительством гораздо позднее — в 1833–1834 гг., после прибытия новой партии ссыльных.

По указу от 13 апреля 1823 г. в казачьи войска запрещалось принимать иностранцев, под которыми понимали только европейцев. Но в результате Польского восстания 1830–1831 гг. в Сибирь прибыла новая крупная партия поляков — по оценкам польских исследователей, в различные регионы империи было сослано 50 тыс. поляков [9, с. 8], и из них в 1831 г. 373 человека стали казаками [2, с. 215] (табл.).

В Государственном архиве Омской области в фонде Войскового хозяйственного правления Сибирского казачьего войска сохранилось несколько дел, посвященных розыску среди пленников поляков иностранных подданных (д. 253) и наведению справок о семейном положении военнопленных, пожелавших жениться в Сибири на местных уроженках (д. 259). На основе этих материалов можно проследить, с одной стороны, как государство в лице чиновников военного ведомства идентифицировало ссыльных участников Польского восстания 1830–1831 гг., и, с другой стороны, какие термины использовали ссыльные для самоидентификации в сложившихся обстоятельствах.

В официальных документах 1830-х гг. ссыльных мятежников называли казаками «из числа польских

**Количество ссыльных поляков в Сибирском линейном казачьем войске в 1833–1835 гг.\***

№ полка	Ñĩñõÿÿë à ãëëó àĩ àãñíú 1834 ã.	Умер-ло	Вернулось на родину в 1833–1844 гг.	Состояло в полку в 1835 г.
1	35	—	—	7
2	35	—	—	4
3	34	1	—	5
4	35	1	—	3
5	48	2	2	12
6	36	—	1	7
7	34	2	—	3
8	38	1	—	2
9	36	—	—	—
10	34	—	—	5
Конно-артиллерийская бригада	8	—	—	2
Ëõĩãĩ	373	7	3	50

\* Составлено по: ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 319. Л. 1–42 об.

пленных нижних чинов» или казаками «из военнопленных поляк», тем самым подчеркивая их двойственное, или, вернее, тройственное положение: с одной стороны участники восстания были государственными преступниками, сосланными на поселение, с другой стороны, они воспринимались как пленные, захваченные во время ведения военных действий, а с третьей стороны, являлись уже военнотружущими казачьих войск Российской империи. Определения «польские пленные», «военнопленные поляки» не носили этнического характера, а лишь указывали на место, откуда прибыли ссыльные. Об этом свидетельствует приказ о высылке за границу «состоящих в числе польских пленников уроженцев Австрийских, Прусских и других держав» [10, л. 1–1 об.]. Таким образом, вне зависимости от этнической принадлежности все ссыльные являлись в глазах империи «поляками». Вслед за источником в настоящей работе термины «польские ссыльные», «пленные поляки» и др. будут употребляться как синонимы понятия «участники польского восстания».

Практически сразу же после подавления восстания его участников стали зачислять в линейные казаки, а по прибытии в Омск — распределять по редутам и станицам Пресногорьковской и Иртышской линий, поселив на квартиры к сибирским казакам. Тяготы казачьей жизни на линиях и отсутствие надежды на скорую амнистию заставляли польских ссыльных стремиться к обустройству своего быта на новом месте жительства. Одним из действенных способов улучшения бытовых условий было вступление в брак с местной уроженкой. 29 августа 1832 г. в штаб Отдельного Сибирского казачьего войска был направлен первый запрос о разрешении строевым казакам «из числа пленников польских нижних чинов» жениться на сибирячках, живущих на линиях [11, л. 1–1 об.]. Через 4 месяца было издано распоряжение, по которому полякам разрешалось жениться «в том только случае, если не женаты, о чем наводить

справку с кем следует» [11, л. 3]. В ноябре 1832 г. Штабом была выработана форма, по которой следовало брать показания с казаков из польских пленников, желающих обзавестись семьей в Сибири. Форма предусматривала наличие в показаниях 4 категорий данных: 1 – место и период службы в Польской армии, 2 – «из какого родоприсхождения», 3 – место рождения (губерния, уезд, город) и 4 – семейное положение. В форме не пояснялось, что следует понимать под «родоприсхождением». Место рождения и проживания в это понятие не входило, так как эти показания были выделены в отдельную группу данных, поэтому «родоприсхождение» каждый ссылный определял для себя сам.

Большое значение для самоопределения казаков из польских пленников имела форма дачи показаний. Штаб предписывал, чтобы казаки сами писали показания на польском языке, к которым должен был прилагаться перевод. Неграмотным полагалось давать показания устно при помощи другого ссылного, из грамотных. Несмотря на это, в источнике имеется только один экземпляр показаний на польском языке – от Михалы Игнатьева Гловацкого, причем это были его третьи показания, предыдущие были написаны по-русски. В конце показаний, так как Гловацкий был неграмотным, стоит подпись Ивана Тарковского [11, л. 321]. По всей видимости, поляки давали показания на русском языке. Даже там, где стояла отметка, что казак плохо изъясняется по-русски, показания не были записаны на польском языке. Таким образом, показания о своем семейном положении польские пленники давали полковому писарю, который разъяснял, о чем должны были говорить казаки в своих показаниях.

В рассказах польских пленников термину «родоприсхождение» соответствовала сословная, религиозная и этническая принадлежность. Причем религиозная и этническая принадлежность могла не указываться, но отношение к социальной группе фиксировалось практически у всех. Как видно из таблицы, составленной на основании показаний казаков, желавших жениться на сибирячках, только 9 из 38 человек указали на свою этническую принадлежность. Мещане и выходцы из крестьян употребляли словосочетание «из польских мещан / крестьян». Только один Михайла Яндженевский, «из крестьянских детей помещика Стрикоцкого», назвался «нации польской», поставив это определение впереди сословной принадлежности [11, л. 37]. Двое шляхтичей, для описания своего «родоприсхождения», использовали такие термины, как «польская нация» и «из природных поляк» [11, л. 18, 19].

У 7 человек, включая двоих, указавших свою этническую принадлежность, было прописано вероисповедание – католическое. Интересно, что у одного человека, Степана Егорова Сочинского, уроженца Киевской губернии, отсутствовали все остальные характеристики «родоприсхождения», кроме религиозной принадлежности, причем он сказался православным [11, л. 147]. По косвенным признакам к православным можно отнести Юзефа Осипова Гайдука, единст-

венного из ссылных, дававшего показания «перед образом Божиим», т. е. перед иконами [11, л. 36].

Если для наведения справок о семейном происхождении польских ссылных этническое происхождение не играло большой роли и о нем вспомнило всего 9 человек, то для сбора сведений о наличии среди казаков из польских пленников иностранных подданных, этническая / национальная принадлежность имела не последнее значение.

20 октября 1832 г. вышел Манифест о возвращении иностранных подданных, участвовавших в Польском восстании, на родину. Для определения иностранцев среди польских пленников была разработана форма, по которой на основании показаний ссылных, составлялись именные списки. Затем из полков эти списки направлялись в штаб сибирского корпуса, в Тобольск, а оттуда – к военному министру. Согласно форме, показания ссылных должны были содержать имя и фамилию, возраст, национальную принадлежность («какой нации»), место рождения, сословие, место службы в Польской армии [10, л. 1–1 об.]. Таким образом, под «нацией» понималась этническая, а не гражданская принадлежность возвратившихся.

Желание попасть под амнистию в качестве иностранных граждан было настолько велико, что 97 человек из ссылных мятежников объявили себя подданными других государств. Преимущественно это были уроженцы различных губерний Царства Польского, а также Виленской губернии. Более того, они заявили о своей принадлежности к «польской нации». Таким образом, многие поляки не считали себя гражданами Российской империи. Неискушенные в подобных вопросах командующие казачьих полков включили их в списки иностранных подданных, которые подавались для дальнейшего рассмотрения в Тобольск. Разумеется, в окончательный список они не попали. Возможность выбраться из Сибири подстегивала национальное воображение ссылных. Интересны ответы Михаила Еблонского, 19-летнего уроженца Каменецкой губернии Латитовского (?) уезда местечка Бару, «из польских шляхт», и Никодима Пиоро, 26 лет, родом из Киевской губернии Киевского уезда деревни Короловчи (?), также «из польских шляхт». Они сказались иностранными подданными, но при этом были польскими шляхтичами «российской нации» [10, л. 81 об., 85 об.]. Трофил Кикирицкий, 21 года, из дворян, также попытался совместить свою этническую принадлежность с условиями амнистии. Он заявил, что принадлежит «польской нации, а по разделению Польши принадлежит Прусской», так как родом из г. Познань [10, л. 134 об.].

Более тонко и расчетливо поступил Рафаил Кавицкий, который давал показания дважды. В первый раз заранее наводились справки о его семейном положении в Польше, чтобы в случае решения жениться в Сибири не было никаких препятствий от казачьего руководства. В этом случае Кавицкий, 37 лет, оказался «по происхождению из польских мещан», уроженец Царства Польского, Калишской губернии, Ка-

нинского уезда, деревни Вишины [11, л. 307–307 об]. Этого же Рафаила Кавицкого мы находим в окончательном списке иностранных подданных, составленном в штабе Сибирского корпуса: ему 34 года, он «прусской нации», родом Кротоцинской губернии, из деревни Мижиновой, происходит из крестьян, работал садовником у помещика Баяновского в городе Калише [10, л. 131 об].

Окончательный список был составлен 28 сентября 1833 г. и направлен подполковнику Каулю. В список попало 18 человек: 11 человек «прусской нации», 4 – «австрийской» и 3 – «польской нации», которые были родом с территорий Австрии и Пруссии [10, л. 131–139 об.]. В представлениях военных чиновников, составлявших списки иностранных подданных, национальная принадлежность и место рождения не были связаны между собой и при определении иностранцев в первую очередь смотрели на место рождения, входила ли эта территория в состав Российской империи. В этом отношении показательным является замечание, сделанное командиру 5-го казачьего полка из штаба Отдельного Сибирского казачьего корпуса. Из этого полка в качестве иностранца был указан Марцин Штамберт «немецкой нации», родом из Калишского воеводства, но так как это воеводство находилось в Польше, корпусный командир приказал Штамберта «из Иностранцев исключить и с тем вместе заметить Г. Командиру 5-го Казачьего полка, дабы он при составлении подобных списков был осмотрительнее» [10, л. 31–31 об.]. С другой стороны, в этот список попал Юахим Гонденталь, «Австрийской нации, родом Житомирской губернии из г. Ковель» [10, л. 136 об.]. Видимо, сибирские военные не всегда хорошо ориентировались в географии западных губерний Российской империи.

Не менее показателен факт вольного отношения военных чиновников Тобольска к национальной терминологии, используемой ссыльными мятежниками. Во время расспросов в полку уже упоминавшиеся ранее Валентий Рудковский, Рафаил Кавицкий и Максим Гоздовский определили свою национальную принадлежность как «жинско-католическую» (читай – «римско-католическую»), а в списке, направленном из Тобольска в Петербург, они указаны «прусской нации» [10, л. 39 об., 131–131 об.].

Хотя в списке, поданном подполковнику Каулю, значились 18 человек, в 1833–1834 гг. на родину вернулись только трое. Судя по количеству казаков из ссыльных поляков, которые выдавали себя за иностранных подданных, поляки не стремились остаться в Сибири. Однако была группа ссыльных, которые выбрали иную «стратегию выживания», связанную с приближением к сибирскому обществу и сибирскому образу жизни через вступление в брак с сибирячками. Запросы о разрешении ссыльным полякам жениться на линиях начали поступать в Тобольск довольно скоро, через 9 месяцев после причисления поляков к казакам. В источнике имеется 35 запросов о разрешении на брак. Всего в связи с «брачным вопросом» в деле фигурируют 40 человек [11].

Возраст ссыльных-казаков варьировал от 19 до 44

лет, причем 16 человек было в возрасте до 30 лет и 9 человек – после 30 лет. У остальных 15 человек возраст указан не был. В социальном отношении из 40 человек 8 оказались шляхтичами, 7 человек «из шляхетских детей», 10 – выходцы из крестьянского сословия, 6 – мещане, двое из солдатских детей, один – «из мещанских детей» и по одному человеку «из штаб-офицерских» и «ober-офицерских детей». К сожалению, не во всех рапортах указывалось, на ком собирались жениться ссыльные поляки, хотя выбор был невелик: либо «казачьи дочери», либо казачьи вдовы. Так, выходцы из дворян Петр Спихальский, Степан Станковский, Александр Червинский и Ян Бочковский собирались жениться на дочерях местных казаков, Валентий Рутковский, «из прусских шляхтичей», высватал себе 19-летнюю дочь урядника. Трое ссыльных посватались к вдовам. Казаки из ссыльных поляков предпочитали свататься к девушкам моложе себя, причем разница в возрасте составляла от 2 до 14 лет, и только в одном случае невеста была старше жениха на 2 года.

Можно сделать вывод, что ссыльные поляки вписались в брачную структуру казачьего общества и, несмотря на культурные, религиозные и языковые барьеры, без труда нашли себе невест. Это также свидетельствует об открытости казачьего общества, находившегося на периферии двух культур, для иноэтнических влияний. Несмотря на то, что пленные поляки были не просто ссыльными, а людьми, совершившими преступление против Российского государства, которому служили сибирские казаки, в массе своей были католиками, а некоторые не знали русского языка, линейные казаки благословляли брак своих дочерей с иноверцами.

Впрочем, против таких браков не выступала и сама Православная церковь. В 1832 г. в связи с тем, что на имя императора стало приходиться множество прошений о дозволении иноверцам вступать в брак с русскими подданными православной исповедания, этот вопрос был передан на рассмотрение в Святейший синод. Были разработаны соответствующие правила для заключения подобных браков, которые были утверждены императором 10 июня 1833 г. [12, с. 129–131]. В феврале 1834 г. был издан приказ по Отдельному Сибирскому казачьему корпусу за подписью Вельяминова, разрешающий браки польских пленных с крестьянками и свободного состояния русскими подданными, если не будет законных препятствий от тех обществ, к которым принадлежат невесты и при условии, что дети от подобных браков будут крещены и в дальнейшем будут воспитываться в православной греко-российской вере [11, л. 183]. По правилам, разработанным Святейшим синодом, разрешение на «смешанный» брак, как назывались браки православных с неправославными в XIX в., должно было даваться епархиальным архиереем, а с 1840 г. такое разрешение мог давать приходской священник [12, с. 131]. На практике же казаки из ссыльных поляков не могли вступать в брак без разрешения из штаба Сибирского казачьего войска.

Те, кто дал верную и исчерпывающую информа-

цию о себе, после долгих месяцев ожидания, повторных расспросов, уточняющих показания, и долгой переписки между различными ведомствами получали разрешение жениться. Из 35 человек, запрашивавших разрешение жениться, положительный ответ получили 11. У 13 человек в источнике отсутствуют документы, подтверждающие, что по их запросам наводились справки в Польше, и 9 ссылным было запрещено жениться в Сибири. Для отказа были две причины: 1) неправильно данные казаком показания о своей жизни на родине и 2) наличие жены в Польше. Один из ссылных – Войцех Эртин, высватавший себе солдатскую вдову Степаниду Семенову 38 лет, – узнав, что для получения разрешения на брак нужно давать показания о своей жизни на родине, жениться наотрез отказался [11, л. 16–16 об.].

Желание казаков из польских ссылных иметь «хозяйку в доме» толкало их на подлог. Так, двое дворян – Юзеф Егоров Шуминский, 27 лет, и Петр Петров Спихальский, 36 лет, и один мещанин – Кароль Мартьянов Шукевич, 28 лет, – сказались холостыми [11, л. 90, 114]. После наведения соответствующих справок выяснилось, что они женаты, причем Юзеф Шуминский в своих показаниях уверял, что даже если будет амнистия и появится возможность вернуться на родину, то он «сделает это только с разрешения жены, а иначе останется в Сибири» [11, л. 252]. Петр Спихальский написал повторное прошение с просьбой разрешить жениться с Сибири, объясняя, что в Польше он не состоял в законном браке, а «имел незаконную связь с... солдатской женою Стефанидой». Эта «связь» длилась 7 лет, и от нее у Спихальского было трое детей. В плену он сказался женатым, чтобы его оставили в Польше, но теперь он желал остаться «на вечное жительство в Сибири и вступить в законный брак» [11, л. 96–97]. Было ли проведено дальнейшее расследование, неизвестно.

Интересно, что в 4 описанных случаях ни один из ссылных поляков не пожелал вызвать свою жену в Сибирь, как это сделал Войцех Булич, служивший в редуте Изылбашском в 5-м казачьем полку. Причем он просил переслать жену и дочь из Варшавы за счет казны, так как у него самого не было для этого средств. Был послан запрос в Варшавскую губернию, где выяснили, что Марианна Булич, не имея средств к существованию и заверенная сослуживцем мужа в том, что последний убит в сражении, в 1833 г. вышла замуж и уже родила дочь от второго мужа. Дело было передано в суд, а казака велели спросить, желает ли он принять к себе жену по окончании судопроизводства. Войцех Булич согласился принять жену с дочерьми, которые за счет казны были препровождены в Тобольск, а оттуда – к месту проживания главы семьи [11, л. 264–264 об., 268–268 об.].

Промежуточный вариант решения «брачного вопроса» был выбран Антоном Гинайка, который проживал в редуте Изылбашском на квартире у казаков. В своем прошении он жаловался, что не может «соблюсти себе никакой домашности» и поэтому ему нужна жена. Но у себя на родине, в г. Вышгероде, Ги-

найка был женат и имел двух сыновей, а поскольку у него не было средств для перевозки семьи к себе, то он просил разрешения жениться в Сибири, с предоставлением своей жене права выйти замуж за другого. Прошение было отклонено [11, л. 289–289 об.].

К 1834 г. наметился поворот в отношении власти к сосланной шляхте. Польских дворян, так же как представителей других сословий, распределили по линиям и разрешили жениться на казачках. Но в январе 1834 г. на запросы о разрешении жениться Степану Скочинскому, Доменику Грабовскому, Яну Козловскому, Андрею Поплавскому, Якову Беляцкому и Антону Сосновскому, из штаба Сибирского казачьего войска пришел приказ, по которому шляхтичей следовало исключать из казачьих полков и переводить в сибирские батальоны [11, л. 145–145 об.]. Это не было прямым запрещением польским дворянам жениться на казачках, после выхода этого приказа в источнике отсутствуют сведения о разрешении кому-либо из шляхтичей вступить в брак в Сибири.

Таким образом, в зависимости от целей, которые преследовала Российская империя в Польше, менялось отношение властей к сосланным в Сибирь полякам. Участвовавшие в войне 1812 г. на стороне Наполеона, поляки были наказаны традиционным образом – ссылкой на военную службу в дальние регионы империи. После победы над Наполеоном Александр I разыгрывал роль «отца-благодетеля», заботящегося о своих «заблудших» подданных. Поэтому в скором времени сосланным военнопленным было разрешено вернуться на родину.

После восстания 1830–1831 гг. меняется политика и отношение к полякам, но наказание остается прежним – «ссылка в казаки», с той лишь разницей, что теперь их так быстро прощать не собирались. Выждав какое-то время и поняв намерения властей, часть ссылных поляков стала обосновываться на новом месте, заводила семью, вливаться в местное общество, в чем сибирские власти не чинили препятствий, но и не потакали нарушению христианских норм и гражданских законов. Были разработаны четкие правила, облегчающие процесс вступления в брак православных с иноверцами, к которым относили и католиков. Теперь для заключения подобного брака не требовалось специальное разрешение императора, и этот вопрос могли решать местные власти, причем для ссылных поляков, зачисленных в казачье сословие, вопрос решали военные, а не духовенство. Не требовалось одному из супругов и переходить в конфессию другого, но дети от таких браков должны были стать православными.

Другая часть ссылных поляков хваталась за любую официальную возможность покинуть Сибирь. Не случайно после Манифеста о возвращении иностранных подданных на родину среди них начались лихорадочные поиски подходящей национальной принадлежности. Многие честно признались, что являются по национальности поляками, родились в Польше, но не считают себя подданными Российской империи, и... были оставлены на поселении в Сибири.

### Источники и литература

1. См., например: Жиров А. А. Поляки в условиях Тарского Прииртышья в XIX — начале XX вв. // Славянские чтения: Духовная культура и история русского народа: Материалы докл. науч.-практ. конф. Вып. IV. Ч. 2. С. 173–175; Хазиахметов Э. Политические ссылки в Таре (1906–1917 гг.) // Тарская мозаика (история края в очерках и документах 1594–1917 гг.). Омск, 1994. С. 189–198; Ремнев А. В. Польская ссылка и западносибирская администрация (1863–1868 гг.) // Общественное движение и культурная жизнь Сибири (XVIII–XIX вв.): Сб. ст. Омск, 1996. С. 29–43; Перминова С. А. К вопросу о положении польских ссыльных в Западной Сибири в 1863–1885 гг. // Польская ссылка в России XIX–XX веков: региональные центры: Материалы науч. конф. Казань, 1998. С. 185–189; Скубневский В. А. Польское население Сибири по материалам переписи 1897 г. // Польская ссылка в России XIX–XX веков: региональные центры: Материалы науч. конф. Казань, 1998. С. 170–175; Пяткова С. Г. Польская политическая ссылка в Западную Сибирь в пореформенный период: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2004. 30 с. и др.
2. Петров В. И. К вопросу о социальном происхождении сибирского казачества (XVIII — первая половина XIX вв.) // Сибирь периода феодализма: Материалы по истории Сибири. Вып. 2. Новосибирск, 1965. С. 201–217.
3. Опланская Р. В. Землячества поляков в Сибири как фактор сохранения национальной идентичности в условиях иной этнокультурной среды (первая половина XIX в.) // Сибирский плавильный котел: социально-демографические процессы в Северной Азии XVI — начала XX века: Сб. ст. Новосибирск, 2004. С. 123–137.
4. Об этническом составе отряда см.: Андриевич В. К. История Сибири. СПб., 1889.
5. Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 3. М.—Л., 1952.
6. Балюнов И. В. К вопросу о пленных Великой Армии в Тобольском крае // Диалог культур и цивилизаций: Тез. IV науч. конф. молодых историков Сибири и Урала. Тобольск, 2002.
7. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 46.
8. Ковальчикова А. Отец-благодетель. Видение поляками «нашего российского владыки» // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. М., 2002.
9. Шинкевич С., Заринов И. Ю. Поляки российской империи и СССР: историческая справка и характеристика современной ситуации // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1992. Сер. А. Док. № 27.
10. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 253.
11. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 259.
12. Красножен М. Иноверцы на Руси. Т. 1. Юрьев, 1903.

## Церемониал приема русских послов в Джунгарском ханстве (на примере посольства Л. Д. Угримова в 1731–1733 гг.)

*Р. А. Кушнерик*

История дипломатического этикета и посольского церемониала у кочевых народов Центральной Азии практически не изучена [1]. Между тем дипломатическое искусство кочевников — важная составляющая не только их культуры, идеологии, но и всей системы международных отношений в регионе. Задачей настоящего доклада является знакомство с некоторыми сторонами посольского церемониала ойратов-монголов в XVIII в. на примере посольства в Джунгарию Л. Д. Угримова в 1731–1733 гг.

Лежащее в Европе и Азии Русское государство — Россия имело богатый опыт ведения дел с государствами Востока, в том числе и с кочевыми, располагало специальными структурами в лице Посольского приказа, а затем Коллегии иностранных дел, имело разработанный порядок заключения договоров, сложный посольский церемониал и т. д. Церемониал приема иностранных послов в кочевых сообществах также складывался тысячелетиями и являлся своеобразным продуктом исторического развития. Он был выработан дипломатической практикой кочевых государств, соответствовал традициям и, следовательно, выражал определенные ценности кочевых народов.

Этикет приема и отправления иностранных посольств был достаточно сложным и включал в себя множество компонентов. Большое влияние на эту сторону дипломатической деятельности кочевников оказывала религия, прежде всего ислам и буддизм, а также сложившиеся в обществе традиции и обычаи. Не было исключением и государство западных монголов-ойратов — Джунгарское ханство.

Рассмотрим поставленные вопросы на примере приема джунгарским ханом посольства Л. Д. Угримова в 1732–1734 гг. [2, с. 79].

Прибывавшие к границам Джунгарии посольства встречали так называемые отъезжие ойратские караулы, и под охраной воинов посольства добирались до крайних ойратских улусов. По их территории посольства сопровождала охрана кочующего на ней нойона. Например посольства из России в 1740-х гг. сопровождали подвластные нойона Даваца.

Прибывавшие к ханской ставке — Урге посольства ойратские чиновники останавливались в нескольких верстах от нее. Правительство Джунгарии (Зарго) назначало пристава. Так, прибывшее 24 апреля 1732 г. в Ургу посольство Л. Д. Угримова было размещено в урочище Ходжигир, которое находится на левом берегу р. Или, в 3 верстах от ханской ставки. Приставом посольства был назначен один из приближенных Галдан-Цэрена Батур-зайсан, «которой при Галдан-Церине находится главным казначеем... Он при владельце определен будет за пристава» [3, л. 7 об.]. Первоначально посольства размещались в имеющихся у них палатках, питались за свой счет, сами содержали лошадей и верблюдов. На просьбу русского посланника Л. Д. Угримова принять на казенный счет лошадей и верблюдов, а также обеспечить членов посольства и служащих продовольствием, Батур-зайсан ответил: «У нас де такого обыкновения прежде не бывало, чтоб до первой аудиенции принимать верблюдов и лошадей на руки, также избам и правянту дачи николи не бывает, однако де я от себя приплю к вам сего числа для приема ваших верблюдов

и лошадей, а когда де вам владелец наш велит к себе бытъ, о том я вас уведомлю» [3, л. 18]. Через день после прибытия Л. Д. Угримову была доставлена войлочная юрта, а лошади и верблюды приняты под охрану и «смотрение» ойратами.

Первая аудиенция у хана Галдан-Цэрена состоялась через три дня после прибытия русского посольства, 27 апреля 1732 г. Оповестивший об этом Батур-зайсан предупредил Л. Д. Угримова и других членов посольства, чтобы «по обыкновению нашему ни у кого шпаг и никакого оружия не было». На возражения русского посланника, что подобная мера бесчестит не только офицера, но даже солдата, пристав остался непреклонен [3, л. 19 об.].

На другой день на 4 верблюдах и 28 лошадях члены русского посольства, сопровождавшие их служители и охрана поехали в Ургу без традиционных шпаг и кортиков. Впереди на лошадях ехали шестеро гренадеров под командованием капрала, за ними птичники везли в дар хунтайджи птиц и чучела умерших в дороге соколов и кречетов. Затем следовали члены посольства — Угримов, Этыгерев, лекарь Сорокин, два подьячих. Слева от русского посланника ехал пристав Батур-зайсан и с ним возвратившиеся вместе с Угримовым из России ойратские послы Цой-Намки и Айтбага со свитой. За ойратским посольством везли на верблюдах покрытые коврами подарки Галдан-Цэрену от императрицы Анны Иоанновны. Шествие замыкали шесть гренадеров с сержантом и по сторонам ехали служители.

В ста сажнях от Урги по приказу пристава все спешили и стали ожидать отправившегося в ханскую ставку Батур-зайсана. По монгольскому обычаю посольства должны останавливаться на расстоянии «лучного стрельбища». Подъехать верхом к юрте хана означало нанести ему кровную обиду, и русские послы об этом хорошо знали [4, с. 24].

Получив приглашение, Угримов раздал подарки гренадерам, и с ойратским послом Цой-Намки пошли «прямо к войлочной избе Галдан-Церина, около которой множество кругом в одну линию сидело народу калмык и бухарцов сажен за тридцать, также и перед избою и у дверей человек по пятнадцати и по 10 сидело калмык и бухарцов кругами в нарочитом (нарядном. — Р. К.) платье» [3, л. 22]. Не дойдя несколько шагов до ханской юрты, русский посланник достал грамоту, написанную на белой бумаге, снял шляпу и, держа грамоту впереди себя в руках, пошел в юрту. «И как вступил в избу, то сидящие при дверях, став скоро на обе стороны разделились, в которой избе сидел он, Галдан-Церин напротив самых дверей, до которого маэор, не дошед шага за три, остановился и говорил полную ея и. в. титул...» После окончания перечисления титулов императрицы Л. Д. Угримов представил себя, сказал о цели посольства и, подойдя вплотную к хану, вручил грамоту. Грамоту императрицы Галдан-Цэрен принял лично, «сидя за скамьей на бархатных тюфяках возле постели своей в шапке» [3, л. 22 об.].

После вручения грамоты, русский посланник объявил хану о присланных дарах, «и притом ему, Гал-

дан-Церину, оные вещи порознь объявлены, токмо он за оное тогда благодарения не учинил». После Угримова взял слово лекарь Богатырев, представивший привезенные медикаменты. Передав грамоту сидевшему перед ним с тремя зайсанами Батуру-зайсану, Галдан-Цэрен посадил русского посланника справа от себя ниже трех его ближайших зайсанов: Уйзена-Хошоучи, Ган-Дундука и Цагуна. Немного поодаль от Угримова были посажены другие члены русского посольства. Переводчик М. Этыгерев остался стоять рядом с русским посланником.

Следуя этикету, хан Галдан-Цэрен спросил у русского посланника о здоровье императрицы Анны Иоанновны, о здоровье видных государственных деятелей России. После ответа посла начались «партикулярные» разговоры, и хан осведомился о том, благополучным ли было путешествие, с кем Россия находится в союзе, из каких стран приходят посланники и т. д. После этого началось угощение. Как происходил банкет, свидетельствует журнал Л. Д. Угримова: «...Принесли на великих двух блюдах деревянных лепешек пшенишных, ис которых поставили одно блюдо перед него Галдан-Церина на скамью, которая сделана с манеру рускова, а другое блюдо поставили перед маэора, а потом принесли в двух деревянных высоких стопках чай, которой построен был с маслом и с молоком и как начали оной чай наливать в чашки, то он, Галдан-Церин ис представленных перед него лепешек прислал к маэору с чашником своим четыре лепешки, которые он положил на маэорское блюдо, а сам маэор не принял, а потом разсылал он, Галдан-Церин, оныя лепешки ис перед себя знатным всем зайсанам и бухарским бекам, которые беки были все в чалмах и в нарочитом платье, а зайсаны в своих шапках, токмо все в парчовом же платье, а предстоящие пред ним чашники были в отменных шапках, которые сделаны были наподобие шелома из желтого атласу стеганые на бумаге и с красными кистями, токмо поля у оных черные бархатные и вынизаны жемчугом, также у кафтанов воротники низаны же. Потом подносили оной чай вышереченные чашники Галдан-Церину и ево зайсанам в деревянных небольших чашках, которые они носят обыкновенно в коптергах, на поясе, а маэору и прием будущим подносили белыми яшмовыми чашками, которые также не вельми велики... После оного чаю принесли в двух великих кожаных кумганах кобыльего молока, которое ему, Галдан-Церину и маэору, а потом и прочим подносили теми же чайными чашками» [3, л. 24–25].

После чаепития Л. Д. Угримов обратился к Галдан-Цэрену с вопросом, когда хан выслушает его. Хунтайджи заявил, что примет посланника из России после перевода писем от императрицы. Затем хан приказал зайсанам принять у посольства лошадей и верблюдов, выдать юрты, снабдить продуктами и назначил приставом того же Батура-зайсана.

После окончания банкета пристав и другие ойраты проводили русское посольство до лагеря. Спустя некоторое время в русский лагерь приехали Цой Намкы и зайсан Олдзо Орошихо и привели от хана

на двух огромных блюдах крошеное мясо, сверху лежал целиком вареный баран, две кожанных фляги: одна с кобыльим молоком, другая с хлебным вином. Ойратские чиновники объявили Л. Д. Угримову, что Галдан-Цэрен прислал кушанье и вино в честь выхода замуж за зайсану Уйзен Хошоучи своей сестры, которая ранее была замужем за князем Лозон-Череном [3, л. 26].

30 апреля Галдан-Цэрен пригласил русского посланника к себе. Вновь угощал его пирогами, жареным мясом, пловом, лапшой, чаем и молоком. Разговоры носили отвлеченный, частный характер. Небезынтересно отметить, кто присутствовал на этой встрече с ойратской стороны. Л. Д. Угримов отмечал в журнале, что «при оной компании было знатных зайсанов и бухарских беков немалое число, также и зайсанских жен, а его, Галдан-Церина, жена сидела подле ево на том же тюфяке и с дочерью, а прочие сидели на полу на ординарных войлоках, по левую руку выше зайсанов». Вскоре после возвращения русских послов в свои юрты, а их было доставлено по ханскому указу 18, ойратские служители привезли остаток их кушанья, заявив, что «понеже у них в обычае имеется: ежели от кого что кушанья останется, то за ними же отсылается» [3, л. 29–28 об.].

2 мая праздники кончились и начались официальные переговоры. После завершения трудных и дли-

тельных переговоров Галдан-Цэрен приказал организовать банкет и по окончании его подарил Л. Д. Угримову соболью шубу и коня. Вручая коня, хан сказал: «У нас де есть в обычае, когда чрез посланников между обеими сторонами делалось все благополучно, то де на них надевается шуба и сажается посланник на коня, то де и с вами по нашему также надлежит учинить». На прощанье хунтайджи вручил посланнику письмо императрице Анне Иоанновне, выпил чашу вина, приказал выпить три чаши зайсанам — участникам переговоров. Л. Д. Угримов пить не приуждал, сказав, что «я де вижу, что вы и еще не пришли в свое здоровье» [2, с. 96]. На питание посольства в пути из ханской казны было выдано 150 баранов, 22 пуда круп и муки, 1 пуд соли. Для перевозки тяжестей пригнали 22 быка. 22 марта 1733 г. русское посольство отправилось в Россию.

Церемониальная сторона посольских отношений представляет большой интерес в изучении истории дипломатических отношений Джунгарского ханства. Мир степных кочевников той эпохи обладал целым рядом особенностей, наложивших значительный отпечаток на культуру взаимоотношений между двумя крупными державами — Россией и Джунгарией. Это было время самостоятельной истории джунгар, во время которой ими были сделаны попытки создания сильного и независимого государства.

#### Источники и литература

1. См.: Шастина Н. П. Русско-монгольские посольские отношения XVII века. М., 1958; Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 2-е изд. М., 1980; Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв.: Док. материалы. Кн. 1–2. М., 1989; Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи. XVII–XVIII вв. Алма-Ата, 1991; Он же. Россия и Джунгарское ханство в XVIII вв. Барнаул, 1998.
2. Моисеев В. А. Россия и Джунгарское ханство в XVIII веке. Барнаул, 1998.
3. АВПРИ. Ф. Зюнгорские дела. Оп. 113/1. 1731–1733 гг. Д. 3.
4. Шастина Н. П. Русско-монгольские отношения XVII века. М., 1958.

## Из истории православного Семипалатинска в 1920–1930-х гг. Обновленческий раскол

*М. М. Ларионов*

Начало 1920-х гг. в целом по стране характеризовалось обострением взаимоотношений между церковью и советским государством. Причем правительство само провоцировало верующих на активное или пассивное сопротивление. Это было необходимо государству для создания образа церкви как непримиримого врага трудового народа, несмотря на ее позицию примирения в период Гражданской войны.

Летом 1921 г. в советском государстве начался страшный по своим масштабам голод. По сообщениям газеты «Известия» (Москва, 1922 г.), к концу 1921 г. на огромных территориях Среднего и Нижнего Поволжья голодало более 23,2 млн человек. Патриарх Тихон (Белавин) обратился с воззванием о помощи голодающим. Собранные суммы передавались в Комитет помощи голодающим (Помгол). 19 февраля 1922 г. Патриарх в очередной раз призвал верующих к жертвам, включая церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления.

«А 23 февраля 1922 года ввиду продолжающегося ухудшения в Поволжье, ВЦИК издал постановление об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих. Согласно этому постановлению, передаче в фонд Помгола подлежали все драгоценные предметы церкви, костелов, синагог и т. д., кроме тех, „изъятие которых существенно затрагивает интересы культа“» [1, с. 18]. Патриарх Тихон выразил неодобрение постановлением ВЦИКа в послании от 28 февраля. Но изъятие церковных ценностей развернулось по всей стране. Очередное обострение напряженности произошло в конце зимы — начале весны 1922 г. Патриарх был привлечен к судебной ответственности и больше года не имел возможности исполнять свои обязанности, поскольку был подвергнут домашнему аресту.

Ситуацией воспользовалась группа священнослужителей, причислявшая себя к «прогрессивному духовенству» и учинила так называемый обновленческий раскол. «Воздействие революционной эпохи ска-



залось не только на взаимоотношения церкви и государства. Внутри самой церкви, среди духовенства и верующих, произошло своеобразное расслоение, обозначились так называемые „прогрессивные“ тенденции, возникли группы и течения, призывавшие к „революции в церкви“ — радикальному и всестороннему „обновлению“ церковной жизни» [1, с. 24–25].

12 мая 1922 г. группа духовенства во главе с протоиереем А. И. Введенским явилась к Патриарху Тихону с требованием отказаться от патриаршей власти под предлогом созыва Церковного собора.

14 мая на страницах газеты «Известия» появилось воззвание к «Верующим сынам Православной церкви России». Авторы брали на себя ответственность за нормализацию отношений между церковью и советской властью и решение вопроса об управлении церковью. 15 мая обновленцев принял М. И. Калинин, а 16 мая они направили во ВЦИК официальное письмо, в котором извещали о создании Высшего церковного управления (ВЦУ). Так свершился церковный переворот и высшая церковная власть была присвоена небольшим количеством мятежных клириков, пригласивших в качестве «почетных Предстоятелей» (но не руководителей) епископов Антонина (Грановского) и Леонида (Скобеева).

Поскольку настоящая власть сосредоточилась в руках лиц, не имевших епископского сана, раскол можно было бы расценивать как «пресвитерианский... протестантского рационалистического толка» [2, с. 38]. Но раскольники отнюдь не собирались ограничиваться своим «пресвитерианством», они устремились к епископским кафедрам [1, с. 25].

«В июне-июле 1922 года Антонин и Леонид, единственные епископы в „пресвитерианском“ ВЦУ, осуществили по настоянию обновленцев — без благословения Патриарха и в нарушение традиции — первые обновленческие хиротонии, посвятив несколько вдовых протоиереев во епископов без предварительного пострижения в монашество. Вскоре церковный народ с удивлением стал свидетелем явлений, воспринимавшихся как глумление над канонами и обычаями: во епископов начали ставить женатых протоиереев без разлучения с женами. «Из таких, противных правилам церковным, посвящений, — писал позже патриарх Тихон, — возникла иерархия, незаконная и безблагодатная, не состоящая в общении с иерархией законной» [1, с. 26]. Таким образом, обновленчество перешагнуло рамки реформистского смутьянства и совершенно превратилось в раскол.

В Семипалатинске события развивались следующим образом. Согласно тексту шифротелеграммы под грифом «совершенно секретно», полученной 13 апреля 1922 г. ответсекретарем Семгубкома РКПб от ГПУ по КССР, началось изъятие церковных ценностей из храмов города [3, с. 230]. В этот момент были закрыты только домовые церкви Семипалатинска: Иннокентия Иркутского при бывшей учительской семинарии, Сергия Радонежского при мужской гимназии и Скорбященская при тюрьме, так как они являлись частью зданий, где разместились светские учреждения. Действующими оставались все имевшиеся

в наличие приходские храмы: Знаменский собор, Воскресенская (Казачья), Никольская, Александроневская, Всехсвятская церкви, а также Благовещенская и Петропавловская в заречной части города, где была еще и часовня. Изъятие началось со Знаменского собора и Никольской церкви. В это же время пострадали и остальные храмы Семипалатинска.

В июле 1922 г. [4, с. 132] начинается борьба между православными, сохранившими верность Патриаршей церкви, и обновленческими раскольниками. Первые находились под духовным окормлением викарного епископа Семипалатинского Киприана (Комаровского), обновленцев возглавлял присланный руководством Сибцереки из Омска, по ходатайству уклонившейся в раскол части общины Знаменского собора, «епископ» Николай [4, с. 132].

В декабре 1922 г. за «контрреволюционную деятельность» были арестованы епископ Киприан, маститый протоиерей Акидин Правдин и целый ряд других православных клириков и мирян. Обновленцы немедленно воспользовались этим и ринулись на захват городских церквей. В 1923 г. огромное большинство храмов по всей стране находилось в подчинении раскольников, в том числе все церкви Семипалатинска и Усть-Каменогорска.

«Правящий архиерей» обновленцев носил титул «епископ (позже архиепископ) Семипалатинский и Усть-Каменогорский». На базе этой раскольнической «епархии» в 1922 г. учреждаются две викарные «кафедры» — в Усть-Каменогорске и Павлодаре.

«Указ Семипалатинского губернского церковного управления протоиерею Александру о создании Павлодарского и Усть-Каменогорского уездных ЦУ

29 декабря 1922 года

Журнальным определением Семипалатинского губернского церковного управления от 22 декабря 1922 года № 7 поставлено: 1. Сформировать в городе Павлодаре и Усть-Каменогорске уездные Церковные управления из трех лиц: священника, клирика (диакона или псаломщика) и мирянина, аполитичных, стоящих на платформе „Сибцереков“ и 2. Наметить желательное духовенство кандидата на должность Усть-Каменогорского и Павлодарского Викарных Епископов из женатых протоиереев или священников, лиц строго аполитичных — „живоцерковников“. Семипалатинское губернное церковное управление просит Вас выполнить настоящий указ и о последующем донести.

Председатель Сем. церк. управления» [5, л. 9].

1923-й год — год обновленческого «Собора», имевшего место быть в Москве с 29 апреля по 9 мая. В работе «собора» принимали участие представители Семипалатинской епархии во главе с «архиепископом» Николаем. «Собор» продолжался до 9 мая, но глава обновленческой епархии задержался в столице. За время его отсутствия состоялось назначение ранее предполагавшегося епископа в Павлодар, о чем «владыку» Николаю оповестили в июле 1923 г.

«Семипалатинский Епархиальный Церковный Совет дает Вам знать, что журнальным постановлением Сибирского областного Церковного Совета от 14 июля сего

1923 года на Викарную Павлодарскую Епископскую кафедру назначен Епископ Михаил Фивейский.

Председатель Семипалатинского Епархиального Церковного Совета» [5, л. 35].

Следует отметить, что «архиепископ» Николай, вернувшись из Москвы, возглавлял семипалатинскую кафедру до 1926 г., когда на этом посту его сменил бывший викарий Михаил Фивейский [6, л. 35]. С 1928 г. освободившееся место викарного «епископа» Павлодара занимает новый ставленник «Священного Синода» (обновленцев).

«Павлодарское Викариальное управление сообщает Епархиальному Церковному управлению, что назначенный Указом Священного Синода за № 6101 Епископ Александр Четыркин 5-го сего февраля прибыл в Павлодар и вступил в отправление обязанностей.

Председатель Церковного управления Епископ Александр (Четыркин)

Член: прот. А. Сеницын, член: секретарь протоиерей К. Баженов» [7, л. 28].

На всем протяжении существования обновленческого раскола, несмотря на временную поддержку советской власти, «синодалам» постоянно приходилось, часто в тяжелейших условиях, отстаивать свои позиции. «Революционное» духовенство для поднятия своего крайне невысокого престижа среди верующих со временем все чаще прибегало к традиционным способам воздействия на потенциальных прихожан. Сохранилось письмо епископа Александра Четыркина Семипалатинскому епархиальному управлению об отпуске Чудотворной иконы Знамения Божией Матери для укрепления обновленчества, датированный 11 февраля 1928 г.

«Согласно постановлению своему от 7-го сего февраля за № 4, 5 Павлодарское Церковное управление просит Семипалатинское Епархиальное управление для православия вообще и синодального течения, в частности, отпустить чудотворную икону Знамения Божией Матери в город Павлодар и для обнесения ее по селам Павлодарского уезда. И в случае утвердительного решения ЕУ будет выслан с первым пароходом представитель — священник для принятия и сопровождения в г. Павлодар Св. иконы» [7, л. 3].

В 1929 г. в связи с проводимой государством насильственной коллективизацией страшный удар обрушился на сельские приходы, закрывавшиеся в массовом порядке. На территории Семипалатинского округа прекратили свою деятельность более 70 церквей и мечетей [8, л. 2, 3, 3 а, 4, 5]. В огромном большинстве закрытых тогда храмов приходская жизнь уже больше никогда не возрождалась. Последствием этого разорения церквей в сельской местности, а также истребления лучшей части русского крестьянства стало значительное оскудение там религиозности. По сей день эта проблема остается актуальной, а средоточием духовной жизни, как правило, являются крупные города.

В 1929 г. все крупные храмы Семипалатинска находились в руках обновленцев. Они стояли пустующими, их техническое состояние ухудшалось год от года. Это обстоятельство не могло остаться незаме-

ченным со стороны людей нецерковных. Время от времени стали появляться статьи и заметки в средствах массовой информации, где высказывались соображения относительно нецесообразности использования церковных зданий по прямому назначению. Были предложения церкви закрыть, а освободившиеся здания использовать под культурно-просветительские и образовательские нужды. При этом православные были озабочены судьбой городских храмов. Перед нами документ начала 1929 г. с характерным обращением православных к местным властям.

«Семокрисполком.

Прихожан Воскресенского храма

Заявление

Заметка в газете «Прииртышская правда» от 26-го января сего года (дельные предложения) учащиеся школы 2-ой вынесли пожелания горсовету, чтобы пустующие церкви обратить в школы.

Пустующих церквей, кроме занятых обновленцами в городе нет. Наоборот, в них большая нужда, т. к. в двух маленьких церквях страшная теснота и давка, что в праздники, несмотря на морозы, люди должны стоять на улице. А Воскресенская церковь пуста, никто ее не посещает, потому что она отдана той ориентации, у которой людей нет. Храм этот не отапливается, не ремонтируется. Штукатурка обваливается, окна побиты, а поддерживать его некому. Заявление учащихся о превращении церкви в школу ошибочно, т. к. церковь ни для школы, ни для детдома не пригодна. Она пригодна прямому ее назначению, как вообще построена со специальным назначением для верующих.

Мы, прихожане Воскресенского храма, убедительно просим отдать нам этот храм, как имеющим в нем большую нужду, и чтобы поддержать его как народное достояние — полуразрушенное обновленцами. Настоящее заявление — доверяем подать Александру Ивановичу Павловой.

г. Семипалатинск. Февраль 11 дня 1929 года» [9, л. 10 об.].

Не сразу, но все же ходатайство православных было удовлетворено. Воскресенская Казачья церковь в апреле 1929 г. возвращается Патриаршей церкви, возглавляемой Блаженнейшим митрополитом Сергием (Страгородским). Перед передачей церкви православным был составлен акт о состоянии храма. Даже покровительствовавшие обновленцам власти вынуждены были признать их несостоятельность, хотя бы в вопросах выполнения договора по использованию здания.

«№ 166 от 12 апреля 1929 года

В Президиум Семокрисполкома.

Препровождая при сем на Ваше распоряжение акт обследования состояния культового имущества Воскресенской — бывшей Казачьей церкви, сообщаем, что как видно из акта обследования данное имущество верующими Воскресенской религиозной группы содержится в нарушении заключенного с ними на этот предмет договора, как-то: здание церкви полностью не используется для отправления религиозных обрядов. Главная часть церкви в зимний период времени была закрыта и совершенно не отапливалась. Отчего стены промерзли и от потолков со стен на полу стоят лужи воды. Стены церкви от потол-

ков потемнели. В верхней части свода виднеются белые пятна, свидетельствующие о том, что штукатурка начинает отваливаться. Деревянный пол также портится от сырости. Стекла в окнах выбиты и никаких мер к производству ремонта не предпринимается. Из вышеизложенного усматривается нарушение верующими Воскресенской группы п. п. 2, 4, 10.

На основании вышеизложенного считаем, что договор с верующими Воскресенской группы надлежит расторгнуть, а церковь с находящимся в ней культовым имуществом передать верующим, именующие себя староцерковцами, согласно прилагаемого при сем их о том заявлении от 8/IX сего года за подписью уполномоченных М. Ворожейкина и Н. Козьмина, как более благонадежных в смысле выполнения условий заключаемого на этот предмет договора.

Врид. нач. Сем. ОАО (Порошин)  
Инспектор ОАО (Быстров)» [10, л. 8].

В этот же день увидели свет еще два документа, относящиеся к изъятию Воскресенской церкви у обновленцев.

1) «Выписка из протокола закрытого заседания Семипалатинского секретариата ОкРиКа 12 апреля 1929 г.

Слушали: п. 2. Акт обследования состояния культового имущества Воскресенской церкви г. Семипалатинска от «...» апреля с. г. с представлением Адмтдела о расторжении договора с общиной.

Постановили: В следствии нарушения условий договора на пользование культовым имуществом, договор с общиной расторгнуть.

Выписка верна: зав. секр. частью (Никулин)» [10, л. 11].

2) «Выписка из протокола № ... закрытого заседания Семипалатинского секретариата ОкРиКа 12 апреля 1928 г.

Слушали: п. 3. Ходатайство уполномоченных групп верующих г. Семипалатинска Ворожейкина, Ильченко, Кузьмина от «...» марта 1929 г. о предоставлении в их пользование для совершения религиозных обрядов храма.

Постановили: Ходатайство удовлетворить заключив с группой договор на пользование Воскресенским храмом (Казачьим), по расторжении договора за нарушение с Воскресенской общиной, согласно постановления Президиума ОкРиКа от «...» апреля с. г.

Выписка верна: зав. секр. частью (Никулин)» [10, л. 11].

Таким образом, Воскресенский казачий храм в годину лихолетья вновь стал вполне православным и оставался таковым вплоть до кульминационного момента тяжелейших гонений на Русскую православную церковь со стороны советского государства в конце 1930-х гг. Правда, поначалу в церковном совете преобладали сторонники григорианцев – последователей митрополита Григория и ряда других православных иерархов, вставших в оппозицию к митрополиту Сергию. В этой связи поначалу Воскресенская церковь подчинялась Барнаульскому епархиальному управлению, но впоследствии община разделилась, и григорианцы ушли из храма. Еще позже они принесли покаяние и воссоединились с другими православными.

Несколькими днями раньше решалась судьба

двух других семипалатинских церквей: Знаменского собора и Александро-Невского храма. В это время собор принадлежал обновленцам и пустовал, а у православных была скромная по размерам Александро-Невская церковь. Вывод о принадлежности церквей в данной работе делается исключительно из приведенных выше документов. В одном изложено пожелание павлодарских обновленцев доставить в их город и уезд чудотворную икону, в другом православные ходатайствуют о передаче им Воскресенской церкви, жалуюсь на малую вместимость двух принадлежащих им церквей. Самыми небольшими по размерам храмами Семипалатинска были Александро-Невская и Всехсвятская церкви. Крупнейшие: Знаменская, Никольская и Воскресенская – были обновленческими. С потерей Воскресенской церкви у обновленцев осталось два храма. Но этим дело не закончилось. Православные обращаются к властям с просьбой о возвращении Знаменского собора, и ходатайство это было удовлетворено.

«Исполнено 8 апреля 1929 года  
прот. през. секр. № 13 п. 5а

Слушали: Акт обследования состояния культового имущества Знаменского собора в г. Семипалатинске от «...» марта с. г. с представлением Адмтдела от 4 апреля за № 163 о расторжении договора на пользование имуществом в следствии нарушений обязательств по содержанию.

Постановили: Договор со Знаменской общиной на пользование культовым имуществом расторгнуть.

Слушали: заявление Уполномоченных Александро-Невской общины г. Семипалатинска с протоколом общего собрания общины ходатайствующих о предоставлении им другого храма для совершения религиозных обрядов, взамен которого последняя предлагает городу для использования по усмотрению Александро-Невскую церковь.

Постановили: Ходатайство общины удовлетворить, передав в их пользование Знаменскую церковь. Распределение культового имущества Знаменской церкви и порядок его хранения провести Адмтделу. Для приема Александро-Невской церкви создать комиссию и использовать такую же под культурно-просветительные нужды города» [9, л. 47].

Великолепный памятник православного церковного зодчества, построенный в 1882–1890 гг., больше не украшает Семипалатинск. Щебень от кирпича бывшей церкви пошел на мощение одной из улиц города. Это был первый закрытый в Семипалатинске храм. За ним последуют другие, в 1928 г. еще не знающие своего будущего.

Взамен Знаменского собора обновленцам была отдана Всехсвятская церковь на старом кладбище. Что интересно, передача эта сопровождалась по отношению к прежним владельцам, православным, теми же претензиями, что и по отношению к обновленцам. В частности, в докладе некоего тов. Порошина указывается на неоднократные нарушения со стороны Всехсвятской церкви договора на пользование культовым имуществом [9, л. 45].

К концу 1929 г. храмы Семипалатинска были распределены между различными общинами следую-

шим образом: Знаменский собор и Воскресенская (Казачья) церковь находились в руках православных сергианской (Патриаршей) церкви и частично григорианской ориентации; Никольская и Всехсвятская церкви были захвачены обновленцами. Александроневская церковь была закрыта, как оказалось, навсегда, и вскоре была разрушена. Пока еще оставались действующими храмы в ближайших пригородах Семипалатинска — например, в Жана-Семее, ныне являющемся частью города.

Помимо закрытия храмов, в 1929 г. началась кампания по изъятию церковных колоколов, а весной была учинена еще и антипасхальная кампания.

«Ñđi÷îî

20 апреля 1929 года Председателю Семипалатинского Горсовета

Согласно плана, утвержденного Пленумом Окр.политпросвета по проведению антипасхальной кампании, Окр. исполком просит Горсовет сделать распоряжение по всей торговой сети города о воспреещении продажи вина между 30 апреля — 7 мая и о недопустимости со стороны сети рекламы специфических пасхальных товаров, воздержаться от обслуживания с хозяйственной стороны пасхальных праздников (продажа пасхальных игрушек, яиц, пасх, куличей) с устранением внеочередного и внепланового отпуска всевозможным продукций, имеющих отношение к пасхальным праздникам.

Ответсекретарь ОкрИКа (Хомутов)  
Упраделами (Николаев)» [9, л. 39].

К концу 1920-х гг. выяснилось, что решение части проблемы, связанной с советской металлургической промышленностью, зависит, как и во времена Петра Великого, от изъятия и переливки церковных колоколов. Их снятие, видимо, должно было как-то помочь «голодающей» металлургии, как ограбление церковью 1922 г. — якобы помочь голодающим Поволжья.

«Российской Федерации  
Семипалатинский Окружной Отдел  
по внутренней и внешней торговле  
«Окрторготдел»

№ 41 от 11 июня 1929 года  
Окрисполком

В связи с переживаемым в настоящее время советской металлургической промышленностью недостатком в сырье, вопрос о заготовке железного лома и, особенно, цветных металлов приобрел чрезвычайно большое значение. Поэтому Окрторготдел просит Вашего распоряжения о передаче колоколов, снятых с церковью, основным заготовителям, а также и об издании обязательного постановления по сдаче всеми торговозаготовительными, строительными и прочими государственными организациями всего железного лома основным заготовителям.

ЗАМ. ЗАВ. ОКРТОРГ (Крапивин)  
Экономист (Николаев)» [9, л. 49]

Без всякого стеснения заместитель председателя Окрисполкома Беляков рекомендовал в письме окрторготделу от 11 июня 1929 г. не церемониться при изъятии колоколов, не утруждать себя составлением каких бы то ни было гербовых бумаг [10, л. 48].

Далее события разворачивались следующим обра-

зом. Было закрыто сразу несколько церквей и мечетей в ближайших пригородах Семипалатинска. Один из сохранившихся документов свидетельствует о прекращении деятельности молитвенных зданий в Заречной части города [8, л. 56]. Эта часть современного Семипалатинска одно время именовалась городом Алаш, а в описываемый период являлась селом Жана-Семей. До революции здесь было построено 4 мечети, православные Киргизская духовная миссия, огромный Благовещенский собор и часовня. Часовня была закрыта и передана Турксибу. Очередь дошла до Благовещенской церкви (собором ее именовали из-за исполинских размеров). Постановлением КазЦИКА от 14 февраля 1930 г. она была закрыта и вскоре снесена.

До конца 1929 г. совершались богослужения в храме поселка Красный Ключ. Так в это время назывался населенный пункт, возникший на месте первой Семипалатинской крепости. До революции он именовался Старый Семипалатинск, в настоящее время — Старая Крепость. Из сохранившихся документов неясно, находилась ли церковь непосредственно в поселке, или же речь идет об одной из храмовых построек Семипалатинского Абалацко-Знаменского Свято-Ключинского женского монастыря, располагавшегося совсем рядом. Так или иначе, 1929 г. стал роковым и для Старо-Семипалатинского прихода.

«КССР НКВД  
Сем. Окр. ИК Адмотдел  
27 декабря 1929 года

В исполнение постановления ОкрИКа от 22 ноября 1929 года (протокол № 35, п. 13) об изъятии церкви в пос. Старый Семипалатинск (Красный Ключ) под культурно-просветительные нужды Окрадмотдел предлагает на основании пп. 10, 41, 42 Постановления ВЦИК от 8 апреля 1929 года (Бюл. НКВД № 37) приступить к распределению культового имущества указанной церкви, создав комиссию из соответствующих представителей, причем имущество перечисленное в пп. «н», «д» параграфа 40 постановления ВЦИК передать епархиальному Управлению в лице священника Воскресенской церкви бывшей Казачьей Севастьянову, оформив передачу культового имущества, надлежащим актом, копию коего представить в Окрадмотдел.

Нач. ОАО (Тунгатаров)  
Зав. ИНО (Колманов)» [8, л. 73].

В связи с закрытием этой церкви верующие написали жалобу в КазЦИК. 14 февраля 1930 г. жалоба эта при рассмотрении была отклонена [8, л. 109].

Фамилия священника Н. Севастьянова фигурирует еще в одном документе 1929 г. В нем излагается просьба к Адмотделу о регистрации на базе Воскресенской церкви отделения Барнаульского епархиального совета [11, л. 1]. Речь идет о ранее упомянутом «григорианском» течении в православии. 16 июня — начало краткого «торжества» григорианцев.

В 1930 г. обновленцы регистрируют в новом качестве общину Никольской церкви. Регистрация произошла 3 апреля.

«Семипалатинскому окружному административному отделу

## Заявление

Для совместного удовлетворения религиозных потребностей мы, граждане, в числе 124 человек, принадлежащие к православной вере, синодальной (обновленной. — М. Л.) ориентации решили образовать общину верующих. Район деятельности объединения будет распространяться на г. Семипалатинск, Жана-Семей, Пристань и Затон... Просим зарегистрировать общину верующих под названием Никольского Кафедрального Собора.

Члены исполнительного органа: (Полянская, Данилов, Сидоров)» [12, л. 1].

К заявлению прилагался список из 124 фамилий, озаглавленный: «Учредители Православного Религиозного Общества при Никольском Кафедральном Соборе в г. Семипалатинске, Обновленческой ориентации, признающей Церковные всероссийские Поместные Соборы 1923 и 1925 гг., подчиняющиеся Священному Синоду» [12, л. 2 об., 3 об.]. В образовавшееся на базе Никольского кафедрального собора Обновленческое Семипалатинское епархиальное управление входили: управляющий епархией «архиепископ» Григорий Арсеньевич Климчук, клирики собора: протоиерей Симеон Васильевич Тарабрин, священник Николай Васильевич Сапрыкин и миряне — Сидоров Николай Михайлович и Леготин Иван Петрович [12, л. 4]. Уже 6 апреля регистрацию прошла и вторая обновленческая община при Всехсвятской Старо-Кладбищенской церкви [13, л. 1 об.].

В начале 1931 г. обновленческую епархию вместо «архиепископа» Григория Климчука возглавил «архиепископ» Виктор Александрович Путята, 1869 г. р., до революции бывший чиновником губернского присутствия [13, л. 31]. В том же году его на этом посту сменил еще один «архипастырь» — «архиепископ Семипалатинский и Усть-каменогорский» Серапион Иванович Сперанцев. Родился он в 1893 г., до 1915 г. учился, с 1916 по 1918 гг. принимал участие в Германской войне с 1921 по 1923 гг. — священник в Петрограде («осином гнезде» обновленцев). В 1923 г. он уже епископ Бийский, с 1924 по 1926 — Свердловский, с 1926 г. — на Кавказе — епископ Терский, с 1927 по 1929 гг. — епископ Калужский, с 1930 г. — Костромской, и наконец в апреле 1931 г. прибывает, возведенный в сан архиепископа, в Семипалатинск, будучи назначен сюда указом Священного Синода за № 1572 от 30 апреля 1931 г. [12, л. 30]. Предшественник «архиепископа» Серапиона был переведен на Владимирскую кафедру [12, л. 40].

Осенью 1931 г. произошли события, важные для истории православия в Семипалатинске. Во-первых, Воскресенская (Казачья) церковь окончательно освободилась от григорианцев, а во-вторых, обновленцы потеряли один из своих храмов. Совместное с православными Патриаршей церкви использование Воскресенской церкви не устраивало григорианцев. Поэтому они обратились к властям с просьбой о предоставлении им отдельного культового здания. Как ни странно, ходатайство было удовлетворено, причем за счет обновленцев, недавних «любимцев» советской власти. Григорианцы получили Всехсветскую Старо-Кладбищенскую церковь, за неполных

три года сменившую уже трех хозяев [11, л. 17 об.]. Обновленцы через органы местной власти добиваются вывоза из Кладбищенской церкви в Никольский собор части ранее принадлежавшего им имущества [12, л. 29; 14, л. 6 об.]. В октябре того же года перестал раздаваться малиновый звон на колокольне старейшего в городе Знаменского собора, богослужения в котором были прекращены, а здание передано военному гарнизону для организации клуба [14, л. 195]. В этот момент не имевшие колоколов григорианцы из Всехсвятской церкви предпринимают попытку спасения части колоколов Знаменского собора, предназначенных на переплавку [11, л. 12].

Таким образом, к концу 1931 г. в Семипалатинске оставалось три действующих храма: Воскресенский (Казачий) у православных, Никольский у обновленцев, Всехсвятский у григорианцев. В этот период жизнь сельских церковных общин постепенно сходилась на нет. После погрома 1929 г. храмы в глубинке продолжали закрываться, и в середине 1930-х гг. города остались последними очагами православия.

В 1932 г. обновленцы торжественно отметили 10-летний юбилей. Теперь их возглавлял «архиепископ» Михаил, сменивший Серапиона Сперанцева.

В 1933 г. прекратил существование Знаменский собор. Построен он был в 1782 г. Ему было суждено украшать Семипалатинск 151 год. В настоящее время на месте бывшего храма — перекресток проспекта Шакарима и улицы Абая, а также музыкальная школа, ограда которой напоминает прежнюю, уничтоженную вместе с собором.

В 1936 г. был разобран Никольский кафедральный собор обновленцев. Еще в 1934 г. он оказался в центре парка, за вход в который нужно было платить, что затрудняло доступ к нему верующих. Под давлением властей община Никольского кафедрального собора вынуждена была оставить храм в феврале 1936 г. Вскоре храм снесли. Обновленцам была предоставлена Всехсвятская Старо-Кладбищенская церковь, которой с 1931 г. владели григорианцы. Но к моменту перехода к обновленцам она уже не была действующей.

Итак, к концу 1936 г. в Семипалатинске оставалось только два действующих храма. Практически вся духовная жизнь была сосредоточена вокруг Воскресенского кафедрального собора, где по-прежнему совершались торжественные архиерейские и будничные богослужения, имелся штат из 5 священников и одного диакона, где находили утешение православные люди Семипалатинска, а на старом кладбище влачила жалкое существование обновленческая община, у которой, по всей видимости, еще сохранялась трехчастная иерархия: «архирейская» кафедра в этом городе у обновленцев не была упразднена. В дальнейшем богослужения прекратились и здесь. Большинство исследователей утверждают, что к 1937 г. в Семипалатинске оставался действующим только Воскресенский кафедральный собор, но не исключено, что и после закрытия Всехсвятского храма обновленцы могли пользоваться из-за отсутствия других храмов приспособленным помещением.

Возможно также, что их легальная деятельность была прекращена.

В заключение следует добавить, что в целом обновленчество исчезло в 1946 г. со смертью его последнего «Первоиерарха» Александра Ивановича

Введенского. Возродившийся после войны приход был уже сугубо православным, подчинялся Патриаршей церкви. В состав прихода вошли остатки обновленцев и григорианцев, принесших покаяние в грехе раскола.

#### Источники и литература

1. РПЦ. 988–1988. Очерки истории 1917–1988 гг. Вып. 2. М., 1988.
2. Шабатин И. Н. Русская Православная Церковь в 1917–1968 гг. // ЖМП. 1967. № 10.
3. Кашляк В. Н. Семипалатинск. Три века истории // Никольский кафедральный собор. Новосибирск, 2002.
4. Кашляк В. Н. ГПУ против Киприана, епископа Семипалатинского // Никольский кафедральный собор. Новосибирск, 2002.
5. ЦГА РК. Ф. 387. Оп. 1. Д. 166.
6. Из истории Русской православной церкви в Павлодарском Прииртышье. 1919–1990 гг.: Сб. док. Павлодар, 1999. С. 271.
7. ЦГА РК. Ф. 387. Оп. 1. Д. 243. Л. 28.
8. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 74. Оп. 1. Д. 208.
9. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 74. Оп. 1. Д. 272.
10. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 596. Оп. 2. Д. 29.
11. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 596. Оп. 2. Д. 40.
12. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 596. Оп. 2. Д. 38.
13. Семипалатинск ЦДНИ. Ф. 596. Оп. 2. Д. 39.
14. Кашляк В. Н. Семипалатинск. Три века истории. Новосибирск, 2002 // Трагическая судьба Собора. С. 195.

### Иностранческое землевладение в Томской губернии: истоки аграрной проблемы начала XX в.

*О. М. Леттецкая*

В процессе колонизации Сибири земли сельскохозяйственного и промыслового назначения не только становились объектом производственного освоения, но и находились во владении и пользовании разных групп населения и их объединений (семей, артелей, крестьянских общин, казачьих станиц, инородных управ и т. п.) [1, с. 4].

В конце XIX в. российское правительство, рассматривая территории за Уралом как неисчерпаемый источник, способный удовлетворить земельный голод крестьян европейской части страны, не прибегая к ликвидации помещичьего землевладения, приступает к планомерному наделению крестьян-старожилов и инородцев Тобольской, Томской, Енисейской и Иркутской губерний 15-десятиной пропорцией земли на мужскую душу [2, с. 1–7; 3, с. 5–8]. Для аборигенного сообщества поземельное и параллельно проводившееся административное переустройство означало в конечном итоге ликвидацию закреплявшегося «Уставом об управлении инородцев» 1822 г. его особого сословного статуса в социальной структуре Российской империи. Важнейшим положением «Устава» являлось утверждение за аборигенами Сибири, независимо от их разряда, земельных угодий, на которых они жили и осуществляли промыслово-хозяйственную деятельность до прихода русских [4, с. 395–396]. Эта юридическая основа иностранческого землевладения осложняла проведение поземельного устройства, ибо наталкивалась, в частности в Томской губернии, на упорное противодействие со стороны аборигенов любым попыткам лишить их прежнего свободного владения, пользования и распоряжения различного рода землями [5, с. 9–10]. Однако не только наличие данного законодательного акта, в котором определялось право инородцев на «земли, ими обитаемые», было причиной нежелания туземцев мириться с изъятием у них угодий и приводило к сопротивлению всему комплексу аграрно-адми-

нистративного реформирования. Сама система поземельного устройства, функционировавшая в Сибири, сформировала у автохтонного населения четкие представления о взаимоотношениях государства и его подданных в аграрной сфере. В самом общем виде эта система регулировалась государством как верховным собственником большинства земель в этом регионе [6, с. 289] при постоянно возобновлявшейся практике совместного землепользования прошлого и автохтонного населения [7, с. 262–263] в условиях исторически сложившегося вольно-захватного способа землевладения [8, с. 58]. Следовательно, чтобы понять причины обострения отношений между аборигенами и властью по поводу иностранческого землевладения в конце XIX – начале XX вв., необходимо более детально рассмотреть условия существования и конкретную модель поземельных отношений в Сибири. В качестве примера возьмем иностранческое землевладение Томской губернии.

Известно, что для Московского государства главным побудительным мотивом освоения зауральских территорий выступал вопрос о поступлении в казну «мягкой рухляди» [9, с. 49]. Колонизируемые пространства, в том числе и территории золотоордынских ханов, правопреемниками и наследниками которых ощущали себя первые московские правители [7, с. 100], рассматривались правительством в силу исторически длительной традиции включения новых земель в состав государства как естественное продолжение собственных владений [10, с. 110]. Однако присоединение этих огромных пространств не являлось самоцелью, тем более, что оно требовало колоссальных затрат на удержание их под своей властью. Не механическое количественное увеличение земель, а пушные богатства, и самое главное – население, которое, собственно, и воспринималось как наследственное владение и которое можно было обложить специфической натуральной податью – яса-

ком, — вот что обладало притягательной силой для государства [7, с. 104–105]. Вследствие этого экономического интереса туземное население Сибири рассматривалось правительством Московии как казенный поставщик ценных мехов [11, с. 90], монопольным правом на которые обладал царь [12, с. 24].

И если учесть, что первыми сибирскими насельниками были выходцы с территорий Поморья и Приуралья, где охотничий промысел для части населения стал в это время приоритетным [12, с. 18], то становится понятно, что интересы устремившихся в Сибирь за добычей пушнины охочих, служилых, торговых людей неизбежно вступали в конкуренцию, с одной стороны, с интересами казны, с другой — и с интересами самих аборигенов, от которых требовался ясак во все возрастающих размерах [7, с. 94–95]. Поэтому государство было заинтересовано не только в увеличении и строгом учете числа ясачных, но и в проведении по отношению к ним охранительной политики, то есть защите их как своих подданных и от внешней опасности, и от произвола местных властей, и от переселенцев, сталкивавшихся с аборигенами в промыслово-хозяйственной сфере [13, с. 90].

Именно ориентация государства на промыслово-пушную специализацию хозяйства автохтонов и связанная с этим охранительная политика привели к появлению понятия «ясачного земельного владения», которое в целях беспрепятственного поступления «мягкой рухляди» ограждалось от использования русскими промышленниками [11, с. 89]. Так, например, в 1684 г. была запрещена добыча соболя в ясачных местах [14, с. 113]. Именно в это время появляются указы высших государственных органов, жалованные грамоты российских монархов и «данные», щедро раздаваемые воеводскими канцеляриями от царского имени, закрепляющие «на вечные времена» за ясачными право на владение землями, которыми они пользовались до прихода русских, и предписывающие не отнимать их угодий [15, с. 27]. В одном из таких указов Правительствующего Сената от 1708 г. сказано: «Буде кто (из русских) иноземскими (инородческими) землями, хотя по каким указам, грамотам или по иным крепостям и данным (владеть), и те все (земли) велено взять и отдать иноземцам (инородцам) во владение по-прежнему» [16, с. 48]. В целях исправного поступления ясачной подати государство не единожды оговаривало права аборигенного населения на занимаемые ими угодья, указывая при этом, что русским под страхом наказания въезжать в промысловую территорию аборигенов и «особливо принадлежащая ко ясаку... и ясашным зверем облавливать накрепко запрещено». Причем в исключительном ведении туземцев оказывались не только добыча пушнины: запрет для прочих касался сбора хмеля и кедровых орехов, а также ловли рыбы в реках и озерах, если таковые были закреплены за аборигенами [16, с. 49–50].

И крестьянская колонизация, изменившая в конечном итоге экономическую ориентацию в освоении и развитии Сибири [17, с. 16], вовлекая все большие пространства в земледельческий оборот, не мог-

ла рано или поздно не столкнуться с обитавшими и ведущими свою хозяйственную деятельность на сибирских просторах туземцами. Как известно, первоначально русские, в том числе и земледельцы, заселяли таежную, менее благоприятную в сельскохозяйственном отношении, зону [18, с. 232]. Но именно там развивалось промысловое хозяйство коренного населения, обеспечивавшее поступление в казну пушнины. Не случайно грамотой на имя Верхотурского воеводы центральное правительство предписывало подвергать крестьян наказанию, если они расчищали земли аборигенов под пашни, ибо это приводило к сокращению количества пушного зверя, а значит, и ясака [11, с. 83]. И по берегам Оби, от устья Томи до устья Чульмы, и в бассейне Томи, и в Причумылье, то есть там, где земледелие начинало развиваться благодаря русским поселенцам, царская администрация запрещала занимать территории в пределах ясачных волостей, чтобы не уменьшать поступление мягкой рухляди [19, с. 271]. В течение XVII в. главные промысловые территории Сибири московское правительство стремилось сохранить за местным населением, ибо только так можно было обеспечить выполнение аборигенами главной государственной обязанности — уплаты ясака [20, с. 362].

Однако уже с XVIII в. в деле охраны ясачных угодий центральная власть начинает проявлять определенную непоследовательность: «Москва требовала одновременно охраны ясачных промыслов и быстрого расширения сибирского земледелия», и местная воеводская администрация должна была выполнять оба предписания [21, с. 71–72]. Заинтересованность государства и в развитии зернового производства в Сибири, и в бездоимочном поступлении ясачной подати порождала подобную двойственность. И все же в условиях, когда земледельческая культура русских стала распространяться на южные районы Сибири [22, с. 33–34], несмотря на острую потребность обеспечения сибирского населения хлебом [21, с. 135], правительство по-прежнему проявляет заботу о сохранении за аборигенами их промысловых территорий, ограждая их от посягательств переселенцев [13, с. 90–91; 23, с. 169].

Подобная охранительная политика, связанная с конкретным экономическим интересом государства, не могла не оказать влияния на формирование правовых взглядов автохтонов, способствуя четкой и устойчивой фиксации в сознании туземцев своего понимания владельческих прав на обитаемые и производственно-промысловые территории. Примечательно в этом отношении свидетельство Е. С. Филимонова. В исследовании экономического быта инородцев северо-западной части Барабы в конце XIX в. он отмечал, что указ 1668 г., закреплявший за сибирскими аборигенами земли и промысловые угодья, которыми они владели до прихода русских, «привел барабинских татар к мысли, что вся ясашная земля, на которой они жили исстари, есть ихняя собственность...», и все последующие такого рода государственные акты «не только не разубеждали татар в подобной мысли, но, по-видимому, еще более укрепля-

ли» [16, с. 48]. Характеризуя поземельные отношения на Алтае, С. П. Швецов и П. М. Юхнев указывали, что инородцы обосновывают свои права на землю, ссылаясь на различные дарственные акты: жалованные грамоты, данные воеводских канцелярий и выписки различных судебных учреждений. Несмотря на то, что характер и юридическое значение этих документов различно, все они «в глазах инородцев имеют одинаковую важность, всеми ими они обосновывают свое право владения в многочисленных спорах, которыми сопровождаются отношения инородцев и русских едва ли не с первого дня появления последних на Алтае» [24, с. 28–29]. И в данном случае представления аборигенов, подкреплявшиеся документами, в том числе и самого высокого происхождения, не отличались от понимания сибирскими земледельцами своего права на землю, понимания, корнями уходившего в традиции землепользования черносошного крестьянства русского Севера, не знавшего крепостничества [25, с. 50].

Система государственного феодализма предполагала закрепление земельного надела за крестьянином на правах держателя с совокупностью обязательных отработок в пользу государства-сюзерена. Подобная практика поземельных отношений между государством и крестьянством «черных» земель, существовавшая к этому времени в европейской части страны, с развитием колонизации и земледелия была перенесена и на новые территории за Уралом [23, с. 120]. Выступая верховным собственником всех присоединяемых земель в Сибири, правительство и здесь за пашенными крестьянами, за ясачными людьми утверждало право на занимаемые ими угодья, с которых отбывалось тягло и платился ясак [21, с. 67–69]. Но положение, при котором государство является собственником земли, а крестьянин за право пользования ею «тянет тягло», не противоречило взглядам тяглеца на землю как на свою собственность постольку, поскольку в нее был вложен труд, либо свой собственный, либо дедов и отцов, и которой в силу этого он мог распоряжаться по своему усмотрению: продать, передать в аренду, заложить и т. д. [26, с. 13–14]. При этом крестьяне рассматривали все обрабатываемые и используемые угодья как свои по праву возделывания «съистари», невзирая на реально существующего собственника этих земель. Таковыми были для них и казенные, и принадлежащие Кабинету земли [27, с. 48–49]. А если вспомнить и о глубокой убежденности русского человека того времени, что «земля Божья», которую и государь-то только «держит», и, следовательно, «сесть на нее», приложив труд, может любой [7, с. 105; 28, с. 55] то, с точки зрения земледельца, никакого противоречия между трудовым правом собственности непосредственного производителя и наличием юридического собственника в лице государства или самого императора не существовало. Право владения, пользования и распоряжения землей ставилось в прямую зависимость от количества вложенного труда и срока давности использования земельного участка [29, с. 55].

Туземцы также ссылались на право давности в обосновании прав на угодья своих семейно-родовых владений. Так, в 1805 г., оспаривая земли у города Томска, доверенные от эуштинских татар Антыш Аргемаков и Антыш Урсетов в прошении, поданном в Томское губернское правительство, указывали, что «бывший их князец Тоян Ерманчиев и прадеды, деды и отцы их до поселения еще города Томска жили в Сибири, где ныне существует Томская губерния, за Томью рекою по течению оной на левой стороне своим городком, и владели землями и сенокосными покосами» [30, л. 59]. И в приговоре инородцев Больше-Байгульской Чулымско-остяцкой волости Томского уезда в марте 1907 г. доказывалось право на владение рыболовными местами по реке Чулыму тем, что «владели с незапамятных времен наши отцы, деды, прадеды и дальнейшие их предки...» [31, л. 75].

Особым аргументом в пользу того, что «земли, ими обитаемые», есть владения аборигенов, которыми никто, кроме них, не имеет права распоряжаться, выступал факт пожалования за добровольное вхождение «под высокую государеву руку» и верную службу московским царям. Именно такой довод привели, наряду с правом давности, эуштинские татары в уже упоминавшемся прошении [30, л. 59–60]. И это дело было выиграно эуштинцами. В решении Томского губернского правительства указывалось, что захваченные у татар земли необходимо возвратить «по прежнему в полное их владение яко наследственные по роду князя Тояна с имеющейся же у них подлинной грамоты» [30, л. 62]. Инородцы Барабинской инородной управы в приговоре 1891 г., доказывая невозможность причисления их к крестьянским волостям, среди прочего приводили и факт дарования российскими монархами их предкам прав и привилегий, в том числе и по отношению к земле: «...за то, что они, предки наши добровольно перешли в Русское подданство и остались на искони принадлежащих им землях» [32, л. 112 об.]. И алтайские инородцы также ссылались на добровольный характер своего вхождения в российское подданство и подчеркивали, что «принесли... с собою государству земли, которыми они пользовались» [15, с. 37]. Они же определяли свое отношение к власти и к земле следующей дихотомией: «Мы подданные русского царя и закону не противны, а земли наши по древним нашим правам» [15, с. 38]. Эти древние права (право давности) для инородцев определялись тем, что еще до прихода русских, а это по временным рамкам было гораздо продолжительнее, чем состояние аборигенов в подданстве Российского государства, земля находилась в их владении и распоряжении [15, с. 38]. Кроме того, признанием со стороны государства своих прав аборигены считали и то, что с присоединением Сибири к России земли у них не изымались правительством, а «по-прежнему всецело оставались в их обладании, хотя сами они... были обложены государственными данями в форме ясака и других повинностей» [15, с. 37].

Следовательно, и факт владения землей задолго до русской колонизации, и то, что земли не только



не отбирались у ясачных, но и подлежали охране со стороны государства, а также пожалования земель «на вечные времена», — все это в совокупности не могло не убеждать коренных жителей в правильности своего понимания взаимоотношений между властью и подданными по поводу занимаемых ими промысловых территорий. Аборигены считали обитаемые ими земли своими владениями [33, с. 77], на которые никто не имел права посягать даже при том, что с этих земель в пользу государства и вносился ясак. Более того, именно уплата ясака и предполагала право не только владения «родовыми вотчинами», но и распоряжения ими [13, с. 91]. Обратим еще раз внимание на то, что по представлениям самих аборигенов никакого противоречия между податным состоянием людей (зависимостью от государства) и их правом распоряжаться земельными угодьями (по сути своей, правом собственности) не было. Подобная амбивалентность была сродни отношению русского землепашца к власти и к земле, которое характеризовалось емкой формулой: «Сами то мы царские, а земля — наша» [15, с. 38].

Здесь необходимо подчеркнуть, что данная ментальная установка аборигенов стала формироваться еще в дорусский период сибирской истории и выкристаллизовалась уже в рамках российской государственности под влиянием указанных обстоятельств. Корни ее лежали в административно-фискальной системе, существовавшей и в монгольских ханствах, и в государственных образованиях на территории Южной Сибири задолго до прихода русских, которую и московские правители использовали, выстраивая взаимоотношения с покоренными сибирскими народами, и которая может быть определена как улусная традиция государственного устройства. В этой системе улус представлял собой не столько территориальную организацию подвластного населения, сколько само население, «привязанное» к государству какой-либо повинностью. Не собственно земля, а народ, ее населявший и возделывавший, являл главную ценность для государства и составлял его владение. А одним из главных атрибутов власти в этих условиях выступал ясак. Поэтому определяющим началом государственного строительства было не умножение территорий как таковых, а включение в фискальную систему государства как можно большего числа данников [7, с. 103–104]. И сибирские автохтоны, не одно столетие вписывавшиеся в подобную государственную систему, не могли по-другому воспринимать отношение власти к занимаемым ими территориям: главное, чтобы податное население вовремя и сполна приносило дань, и при этом сюзерен давал подданным широкие права в отношении земельных угодий.

Но и политическая линия Московского царства в вопросе о целесообразности продвижения за Камень, как уже отмечалось, определялась этим же экономическим интересом — стремлением увеличить количество тяглого населения, которое должно было занять свою, связанную со спецификой вносимого им натурального тягла, нишу в сословной

структуре государства. Такую установку исследователи не в последнюю очередь связывают с евразийским началом в самом русском этносе и с евразийской политической традицией Московской Руси [7, с. 103]. Это во многом объясняет тождественность представлений о власти, своей зависимости от нее, своих правах на землю и русского земледельца, и туземца-промысловика, и туземца-скотовода. Взгляд на землю как на свою собственность по давности ее освоения и возделывания был живуч в сознании разных категорий тяглого населения Сибири (и не только Сибири [10, с. 202]), несмотря на то, что политические и экономические реалии с течением времени изменялись.

Вместе с тем давность и количество вложенного труда были неотделимы от захватного способа землевладения. Собственно захват удобного для сельскохозяйственного производства участка, затраченный на его разработку труд и давность использования составляли одно целое в определении прав на землю [29, с. 55]. Принцип волно-захватного землепользования, утвердившийся в Сибири с расширением крестьянской колонизации в XVII–XVIII вв. [34, с. 60], продолжал существовать и в конце XIX — начале XX вв. [35, с. 16–17]. Так, например, в 1892 г. в статистических сведениях по Бийскому округу Томской губернии в графе с вопросом о периодичности земельных переделов в крестьянских селениях Усть-Каменогорской волости отмечалось: «Пахотная земля не делится, а пользуются ею захватом...» [36, л. 9]. А исследователи крестьянских и инородческих хозяйств Томского округа в конце XIX в. констатировали: «В огромном большинстве случаев селения Томского округа в его исследованной части расположены не только не по плану, заранее выработанному, но и без всякого почти порядка: каждый садился на землю, где ему вздумается и где ему удобнее, огораживает столько земли, сколько находит нужным и возможным... Эта внешняя беспорядочность имеет своим источником образование усадьбищ на началах свободного захвата, первого завладения» [24, с. 134–135].

Таким образом, если первоначально источниками владельческих прав на землю являлись такие практиковавшиеся операции как покупка, пожалование и т. д., то в условиях земельного простора в Сибири становился обычным и все более распространенным источником права факт наличного пользования, который и определял факт владения землей во всех ее разновидностях: усадебные, пахотные, сенокосные, промысловые угодья. «Нивелирующим началом явилось обилие свободных земель, для приобретения которых требовалось только одно — труд, внешним выражением которого является захват. ...Простое приложение труда к земле является источником права на дальнейшее пользование и владение ею, тем самым всякий иной вид приобретения права на землю, образцы чего могут быть наблюдаемы в XVII столетии, теряет свое значение и изживается постепенно даже из памяти населения. Границами пользования и владения были границы захвата отдельных об-

щин, будет ли то деревня, группа деревень или целая волость» [24, с. 21].

Вольно-захватный способ завладения земельными участками был основным в начальный период освоения (XVII в.) и такого сложного для сельскохозяйственного производства района, как Нарымский край [37, с. 46]. И в переселенческих поселках, образованных в 1878 г. в районе Горного Алтая, практика захвата оставалась определяющей в условиях, когда переселенцам не было произведено отвода земельных угодий [38, с. 24–25, 35, 37]. Так крестьяне деревни Солдатовой Нижне-Чарышской волости «пользуются земельными угодьями в долине р. Белого Ануя на праве первого захвата» [38, с. 42–43]. О землепользовании без переделов, «а по захвату, где кто взял», у крестьян Каинского округа писал и Н. М. Ядринцев в 1878 г. [39, с. 10].

При этом необходимо отметить, что вольно-захватная форма землевладения (как и впоследствии все ее переходные формы) складывалась «не под влиянием бытовых и этнографических особенностей населения, а исключительно под влиянием экономических причин – земельного простора или тесноты» [40, с. 20]. Подобную систему поземельных отношений зафиксировал в конце XIX в. у кочевников Бийского уезда С. П. Швецов. Он отмечал, что захватный способ землевладения наиболее распространен у инородцев Южного Алтая, в районах, где не требовалось искусственного орошения для сельскохозяйственных работ: в правобережном районе 1-й Алтайской дючины, где «в аилах по речк. Майме, Сайдысу, Улпаю и другим каждый вновь прикочевавший может захватить под пашню любое место, не занятое еще никем в данный момент... Такой же порядок практикуется по Бешпельтыру, Сиульте, Каянче, Ашиехте, Патогему, Берткему и многим другим речкам [41, с. 157–158]. Захватное пользование сенокосами и у кочевых, и у оседлых инородцев Горного Алтая сохранялось и в начале XX в. [40, с. 18]. И барабинские татары аулов Маукского, Кульчинского, Кайлинского и Убинского-Зареченского землю «пользуются... – кто сколько может, так как она не разделена по душам» [32, л. 69 об.].

Захват же в условиях наличия огромного фонда свободных земель, приложение труда к используемому пахотному, сенокосному и иному виду угодий и продолжительность эксплуатации были неразрывно связаны в понимании тяглого населения с правом не только владения и пользования, но и фактического распоряжения земельными угодьями. Сравнивая захватное право с правом собственности, А. А. Кауфман указывал, что крестьянин «...может, не спрашиваясь никого, продавать и сдавать землю в аренду, дарить ее и передавать по наследству...» [29, с. 54]. То же самое практиковалось и среди инородцев [21, с. 75]. Например, уже с XVII в. коренные жители Среднего Приобья продавали свои земли русским засельщикам [37, с. 108–111]. Широко использовали аборигены и данное «Уставом» М. М. Сперанского [4, с. 396] право сдачи земельных угодий в аренду. Так в сведениях Томского губернского статистического ко-

митета за 1889 г. отмечалось, что инородцы юрт Орских Мало-Корюковской инородной управы Томского округа «сдают ежегодно в аренду на одно лето сенокосные луга мещанам города Колывани и крестьянам соседних деревень Чаусской волости...» [42, л. 17–22]. Практически повсеместно сдавались земли под пашни, сенокосы, пастбища инородцами Туражской, Любейской, Чойской, Тунужской инородных управ Каинского округа [42, л. 189, 204, 208–213, 216–218, 237, 239, 241, 246, 247, 249–251, 261, 264]. В арендное содержание отдавались и промысловые угодья. Например, инородцы селения Тармакуль Туражской инородной управы сдали в аренду на 12 лет за 191 руб. озеро Ачу-Тибис Горькое польскому переселенцу из селения Карачинского Покровской волости Александру Квараковскому [42, л. 252].

Однако вольно-захватный способ приобретения и использования земельных угодий приводил в условиях усиливавшейся русской колонизации к ситуации, при которой земли крестьян и аборигенов нередко располагались чересполосно, имея общие границы [21, с. 72–73], а подчас составляя одно целое [7, с. 262–263]. Так, в 1829 г. был составлен план на землепользование крестьянам деревни Очаковой Верх-Чумышской волости и инородцам улуса Тарабинского Ашкыштымской Инородной управы 2-й половины Кузнецкого округа. По этому плану крестьяне должны были «хлебопахотными землями... пользоваться совместно с инородцами» [43, л. 8]. А по сведениям Томской губернской чертежной, в 1834 г. только в Томском и Каинском округах по землям, приведенным в известность межеванием, оказалось много фактов совместного землепользования крестьян и инородцев. Например, крестьяне деревень Барановой, Усть-Шегарской, Егоровой и инородцы юрт Старообских Большепровской Инородной управы Томского округа в совместном владении имели 3 925 десятин пахотных земель и 471 десятину луговых [44, л. 49 об.]. В Каинском округе деревни Старый Тартас и Попова Усть-Тартасской волости владели совместно с юртами Тебискими Барабинской Инородной управы 12 654 десятинами пашни, 2 858 десятинами лугов, а крестьяне деревни Павловой той же волости и юрты Речаповых – 1 773 десятинами пахотных земель и 350 десятинами луговых [45, л. 56–56 об.]. Примеры совместного землепользования крестьян и инородцев обнаруживаются и на территории Горного Алтая. Так, в селении Усть-Канском, расположенном при впадении р. Кан в р. Чарыш и основанном калмыками, по переписи 1897 г. было 56 хозяйств: 36 инородческих (из новокрещенных) и 20 русских. Русское население пользовалось землей совместно с инородцами [38, с. 37]. Необходимо отметить, что практика совместного пользования и владения касалась не только пахотных, сенокосных и пастбищных угодий, она распространялась также на охотничьи и рыболовные территории, что изначально было связано с промысловым освоением сибирских пространств. Например, в 1808 г. по решению Томского губернского суда рыбный промысел на песках по Оби был закреплен за ясачными

юрт Чебанских и крестьянами с. Молчанова «в совокупное владение» [45, л. 1 об.].

Первоначально совместное пользование земель не вызывало каких-либо серьезных трений между коренными и пришлыми в силу земельного простора и довольно низкой плотности населения, а также по причине слабой развитости земледельческого производства у аборигенов. Это позволяло как бы параллельно существовать этим категориям тягловцев, не пересекаясь друг с другом в производственной сфере или пересекаясь крайне редко. Однако с нарастанием переселенческого потока из европейской части России, не имевшего четко установленного законом объема, в условиях большого разнообразия владельческих прав [6, с. 289] такая модель землепользования приобрела черты захвата земель у инородцев [7, с. 263]. И, отстаивая свои права на «земли, ими обитаемые», аборигены получали поддержку во властных структурах: споры по поводу земельных угодий нередко разрешались в их пользу.

Показательно в этом отношении дело, рассматривавшееся в 1832 г. Томским губернским правлением по рапорту Кольванского земского исправника и приговору инородцев Орской волости. Оказалось, что ясачные инородцы были стеснены в сельскохозяйственных угодьях из-за необходимости выделять покосы казакам, поставленным охранять соляные озера и расквартированным на жительство в «ясачной деревне Хабарах». И если первоначально «никаких прекословов между собою не предвиделось», то с течением времени «при водворении вольно записывающихся под именем Государственных крестьян», которых в конечном итоге оказалось причисленными 35 ревизских душ, ситуация изменилась. Инородцы так характеризовали свое положение в условиях увеличения пришлого населения: «Отчего мы принуждаемся претерпевать непосредственное в сенных покосах и хлебопахотных местах стеснения; только числится окружность участков наших по данной, но того мы старожилы не имеем, как упомянутые казаки и крестьяне; почти можно сказать, как мы причислены к ним, а не они к нам не только в полевых местах, но и в самой деревне Хабаровой» [46, л. 2–3 об.]. Дело было решено в пользу инородцев: по предписанию Томского гражданского губернатора Ковалевского казаки были высланы на жительство «сколь можно ближе к соляным озерам» [46, л. 8–8 об.]. Еще раз отметим: охранительная полити-

ка государства в отношении инородческого землевладения способствовала укоренению в сознании аборигенов представления о земле как о своей собственности.

Государство же периодически напоминало о себе как о юридическом собственнике сибирских земель. И неоднократно предпринимавшееся поземельное устройство крестьян и инородцев (в том числе и для ликвидации основы для споров и тяжб между разными категориями землепользователей) с отграничением узаконенной пропорции земли было проявлением этого верховного права. Но, несмотря на длительную историю проведения землеустроительных работ в Сибири [24, с. 21; 48, с. 13–20], они вплоть до конца XIX в. не носили целенаправленного и систематического характера [7, с. 261–262]. Поэтому огромные земельные площади, находившиеся в пользовании податных сословий, долгое время оставались неизмеренными. Так, в «Отчете об управлении Томской губернии за 1834 г.», в графе данных о количестве всей земли по крестьянским волостям и инородным управам Каинского округа было записано: «Пространство всей площади по Каинскому Округу в настоящую известность межевания не произведено» (по тексту. — О. Л.) [48, л. 73].

Подводя итоги, можно констатировать, что к концу XIX — началу XX вв. реальная правовая ситуация в поземельных отношениях в Томской губернии характеризовалась как двойственная: здесь государственное земельное право сочеталось с правовым обычаем [49, с. 63]. В совокупности с этим длительная историческая традиция, связанная с охранительной политикой государства в отношении инородческого землевладения, позволяла аборигенам считать земли, которыми они владели задолго до русской колонизации, своей собственностью. С течением времени указанные факторы стали приводить к неизбежным столкновениям интересов, связанным как с владельческими правами, так и промыслово-хозяйственным использованием земельных угодий, что, в свою очередь, не могло не порождать тяжб и конфликтов между различными категориями землевладельцев и землепользователей. Предпринятое правительством на рубеже веков поземельно-административное переустройство аборигенного сообщества воспринималось им не иначе как посягательство на исконные права, закреплявшиеся особым сословным статусом.

#### Источники и литература

1. Материалы по исследованию арендного хозяйства в Алтайском округе. Частная обрабатывающая промышленность в Алтайском округе. Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1896. Т. I.
2. Высочайше утвержденное 23 мая 1896 года мнение Государственного Совета о главных основаниях поземельного устройства крестьян и инородцев, водворившихся на казенных землях губерний Тобольской, Томской, Енисейской, Иркутской // Сборник узаконений и распоряжений по поземельному устройству крестьян и инородцев, водворившихся на казенных землях губерний Тобольской, Томской, Енисейской и Иркутской. СПб., 1904.
3. Высочайше утвержденное 31 мая 1899 года положение о поземельном устройстве крестьян и инородцев, водворившихся в Алтайском округе на землях Кабинета Его Величества // Сборник узаконений и распоряжений по поземельному устройству крестьян и инородцев, водворившихся в Алтайском округе на землях Кабинета Его Величества. СПб., 1899.
4. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. СПб., 1830. Т. XXXVIII.
5. Шерстова Л. И. «Борьба за землю» как катализатор общественной активности аборигенного населения Южной Сибири в XIX в. // История России: факты и версии. Деп. в ИНИОН РАН, № 54947.
6. Горюшкин Л. М. Аграрные отношения в Сибири периода империализма (1900–1917). Новосибирск, 1976.

7. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. Томск, 1999.
8. Сухотина Л. Г. Формы землепользования, земледельческие системы и орудия труда в сибирской деревне второй половины XIX в. // Вопросы истории Сибири: Сб. ст. Томск, 1967. Вып. 3. С. 58–70.
9. Бахрушин С. В. Ясак в Сибири в XVII в. // Бахрушин С. В. Науч. тр.: Избр. работы по истории Сибири XVI–XVII вв. История народов Сибири в XVI–XVII в. М., 1955. Т. III. Ч. 2. С. 49–85.
10. Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993.
11. Ковалышкина Е. П. «Инородческий вопрос» в концепциях государственной политики и областнической мысли. Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999.
12. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири. XVII – начало XX вв. Автореф. ... дис. д-ра ист. наук. Томск, 1999.
13. Емельянов Н. Ф. Население Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск, 1980.
14. Емельянов Н. Ф. Город Томск в феодальную эпоху. Томск, 1984.
15. Земельно-правовые отношения инородцев на Алтае // Сибирские вопросы. 1908. № 47–48. С. 21–51.
16. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. Экономический быт государственных крестьян и инородцев Северо-Западной Барабы, или Спасского участка Каинского округа Томской губернии. Исследование Е. С. Филимонова. СПб., 1892. Вып. XVII.
17. Ремнев А. В. Административная политика самодержавия в Сибири в XIX – начале XX веков: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 1997.
18. Шунков В. И. «Опыты» в сельском хозяйстве Сибири XVII в. // Материалы по истории земледелия СССР. Сб. 1. М., 1952. С. 226 – 245.
19. Бояршинова З. Я. К вопросу о развитии русского земледелия в Томском уезде в XVII в. // Материалы по истории земледелия СССР. Сб. 1. М., 1952. С. 246–278.
20. Шунков В. И. О феодальном строе сибирской деревни в XVII в. // Шунков В. И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.). М., 1956. С. 358–424.
21. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начало XVIII века // Шунков В. И. Вопросы аграрной истории России. М., 1974. С. 25–192.
22. Русские старожилы Сибири. Историко-антропологический очерк. М., 1973.
23. Преображенский А. А. Урал и Сибирь в конце XVI – начале XVIII века. М. 1972.
24. Материалы по исследованию крестьянского и инородческого хозяйства в Томском округе. Землевладение и землепользование. Составили С. П. Швецов и П. М. Юхнев. Барнаул, 1898. Т. II. Вып. II.
25. Жеравина А. Н. Особенности заселения и сельскохозяйственного освоения Сибири в конце XVIII – первой половине XIX века // Американские исследования в Сибири. Вып. 2. Американский и сибирский фронт: Материалы междунаrod. конф. «Американский и сибирский фронт (фактор границы в американской и сибирской истории)» 4–6 окт. 1996 г. Томск, 1997. С. 45–53.
26. Бояршинова З. Я. Поземельные отношения в сибирской деревне XVII в. // Вопр. истории Сибири: Сб. ст. Томск, 1982. Вып. 11. С. 11–16.
27. Миненко Н. А. Землепользование государственных крестьян Западной Сибири во второй четверти XIX века // Земледельческое и промысловое освоение Сибири (XVII – начало XX в.): Межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 1985. С. 45–57.
28. Никулин П. Ф. Особенности аграрной колонизации Сибири и Северной Америки во второй половине XIX – начале XX в. // Американские исследования в Сибири. Вып. 2. Томск, 1997. С. 54–59.
29. Кауфман А. А. Крестьянская община в Сибири: По местным исследованиям 1886–1892 гг. СПб., 1897.
30. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 2.
31. ГАТО. Ф. 240. Оп. 1. Д. 486.
32. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 867.
33. Потанин Г. Н. В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезд) // Русское богатство. 1896. Кн. 8. С. 66–80.
34. Преображенский А. А. Эволюция феодальной земельной собственности в России XVII – начала XIX века // Вопр. истории. 1977. № 5. С. 46–62.
35. Бородавкин А. П., Рабинович Г. Х., Сухотина Л. Г. Об особенностях развития капитализма в Сибири (1861 г. – середина 90-х годов XIX в.) // Вопр. истории Сибири: Сб. ст. Томск, 1965. Вып. 2. С. 3–19.
36. ГАТО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 191.
37. Емельянов Н. Ф. Заселение русскими Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск, 1981.
38. Горный Алтай и его население. Переселенческие поселки, образованные в 1878 г. Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1900. Т. III. Вып. I.
39. Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский Округ Н. М. Ядринцева (по поручению ЗСОИРГО) // Зап.-Сиб. отд. Император. Рус. геогр. об-ва. Омск, 1879. Кн. I. С. 1–144.
40. Солдатов В. Формы общинного землепользования в Томской губернии // Сибирский наблюдатель. 1904. Кн. 9–10. С. 11–22.
41. Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда. Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1900. Т. I. Вып. I.
42. ГАТО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 135.
43. ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 323.
44. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 47.
45. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 24.
46. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 112.
47. Крестьянское землепользование и хозяйство в Тобольской и Томской губерниях. СПб., 1894.
48. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 162.
49. Александров В. А. Возникновение сельской общины в Сибири (XVII в.) // История СССР. 1987. № 1. С. 54–68.

### **Мордва Солтонского района Алтайского края по полевым исследованиям 2005 г.**

*М. А. Овчарова*

В процессе переселенческого движения на территории Алтайского края сложилось поликультурное общество. Из финно-угорских этносов в Алтайском крае наиболее многочисленна мордва.

С 1991 г. на базе исторического факультета Барнаульского государственного педагогического университета работает лаборатория исторического краеведения, в которой действует сектор устной истории и



Село Урунск Солтонского района. Общий вид. 2005 г.



Село Урунск Солтонского района, «мордовский край». 2005 г.

этнографии под руководством д-ра ист. наук, профессора Т. К. Щегловой. В течение 7 лет (с 1998 г.) в ходе историко-этнографических экспедиций в села Залесовского, Заринского, Тальменского, Бийского и Зонального районов проводились исследования по программе «Мордва Алтая: историко-культурное наследие». Целью программы является выявление особенностей развития и специфики культуры этнической группы мордвы в поликультурном обществе Алтайского края. В ходе последних полевых исследований на территории Солтонского района (июнь 2005 г.) проводились сбор устных материалов, анкетирование, работа с архивными источниками (похозяйственные книги), которые были дополнены материалами сельскохозяйственной переписи 1917 г.

Солтонский район находится на севере Алтайского края, граничит с Кемеровской областью. По рельефу разнообразен: основную часть занимает предгорье Салаирского кряжа, тайга с многочисленными косогорами и долинами с извилистыми реками.

Появление русских здесь связано с образованием и укреплением Кольвано-Кузнецкой военной линии. В связи с тем, что крепости и форпосты на Кольвано-Кузнецкой линии располагались подчас в неудобных местах, 17 октября 1760 г. вышел указ Сената «о занятии в Сибири мест от Усть-Каменогорской крепости по реке Бухтарме и далее до Телецкого озера русскими людьми» [1, с. 22]. Вскоре Алтайский горный округ был прикрыт с юга новой Кольвано-Кузнецкой военной линией, в которую вошли Караканский маяк (1777 г.), Нижнее-Ненинский маяк (1764 г.), Сайдыпский форпост (1771 г.), Сайлапский маяк (1771 г.) и Урунский маяк. Официальной датой образования с. Урунского считается 1771 г. Первыми поселенцами на новых российских землях было линейное казачество, оседлые кумандинцы. С этого момента начинается освоение территории русскими людьми.

Массовое переселение на Алтай крестьян, в том числе мордовской национальности, из Центральной России началось с 1865 г., хотя первые мордовские семьи появились в с. Урунском еще в 1855 г. (Королев Илья Иванович, Королев Николай Ильич) [2]. Переселенческий поток мордовского населения в этот район можно разделить на 3 этапа. В 1865–1880 гг. первые мордовские семьи переселились в с. Урун-

ское из Симбирской губернии (Арюткины, Борцайкины, Ждановы, Королевых, Кузнецовы) [2]. Основной поток мордвы-переселенцев приходится на столыпинские реформы, когда были образованы целые мордовские поселки: Усть-Тала Кузнецкого уезда Урунской волости (1909–1973), Ново-Михайловк (Унделек) Бийского уезда Сузопской волости (1910–1959), Ново-Петровск (запасной) Бийского уезда Сузопской волости (1910–1959). Третий этап переселений относится к 1920–1930-е гг. и был связан в основном с голодом в Поволжье, нехваткой земли. Мордва переселялась уже не такими большими группами, селилась в места, где жили родственники. В ходе экспедиции было выяснено, что основная масса мордовских переселенцев прибыла из Симбирской губернии Ардатовского уезда, из сел Большое Маресево и Малое Маресево, что на речке Сухая Аморда.

*Мордовское население.* В Солтонском районе можно выделить две зоны проживания мордвы: эрзянская (с. Урунское, Усть-Тала) и смешанная (эрзя и мокша) – Ново-Петровск, Ново-Михайловск. В настоящий момент мордва компактно проживает на территории Солтонской сельской администрации, а именно в с. Урунском. По данным сельскохозяйственной переписи 1917 г., в селе было 148 дворов (966 чел.), в том числе русских переселенческих семей – 29 (141 чел.) старожильческих – 18 (115 чел.). Русские старожильческие семьи были представлены потомками служилого казачества. Переселенческие семьи русских крестьян появились здесь в период с 1901 по 1917 гг., это были выходцы из Орловской и Воронежской губерний. Мордовское население на территорию Солтонского района, и в частности в с. Урунское, переселилось из двух губерний: Симбирской – 68 семей (487 чел.) и Самарской – 10 семей (68 чел.) и на тот момент по численности составляло 72% [2]. В настоящее время в с. Урунском проживают 262 чел. (81 хозяйство), из них мордвы – 148 чел. (27 семей), русских – 103 чел. (38 семей), смешанных семей – 13 (немцев – 7 чел., кумандинцев – 4 чел.) [3].

Пос. Усть-Тала (Макарьевский сельский совет) сейчас уже исчез (1909–1973 гг.). По воспоминаниям старожилов, первыми жителями были старoverы. Официальной датой основания поселка считается 1909 г.,



Село Урунск Солтонского района, «мордовский край». 2005 г.



Павлов Василий Яковлевич 1931 г. р., Павлова Анна Петровна 1931 г. р. (мордва-эрзя). Солтонский район, с. Урунск. 2005 г.

т. е. это переселенческий поселок, образованный в период массовых столыпинских переселений. В пос. Усть-Тала Кузнецкого уезда Урунской волости, по данным сельскохозяйственной переписи 1917 г., не было не одного старожильского хозяйства, хотя, по устным источникам, деревня делилась на два края: мордовский и кержацкий. «Было у нас два кладбища, одно мордовское, другое кержацкое» [4]. На 1917 г. в Усть-Тале было 58 хозяйств, 347 жителей, из них русским принадлежали 32 хозяйства (173 чел.), мордовских — 26 (174 чел.). Основная масса русских переселенцев прибыла из Пермской губернии в 1907–1910 гг. (24 семьи). Мордовское население дер. Усть-Талы было представлено мордвой-эрзя, переселившейся из Симбирской губернии — 15 семей (101 чел.) в 1908–1909 гг. и из Самарской губернии — 11 семей (73 чел.); таким образом, мордовское население составляло 50,1%. Семьи Авдейкиных, Автайкиных, Бутузовых, Калашниковых, Макшовых, Отаровых, Суродиных [5]. После ликвидации многие мордовские семьи переселились в близлежащее село Макарьевку. В настоящее время в Макарьевскую сельскую администрацию (с общей численностью населения 968 чел., из них мордва — 112 чел., или около 11,5%) входят села Афоново, Излап, пос. Каракан.

На территории Сузопской сельской администра-

Кистанова Татьяна Емельяновна, 1918 г. р. (мордва-эрзя). Солтонский район, с. Макарьевка, ул. Нагорная, д. 12. 2005 г.



Игнатушина Вера Сергеевна (мордва-эрзя), 1930 г. р., Солтонский район, с. Макарьевка, ул. Заречье, д. 1. 2005 г.



ции существовало несколько ареалов компактного проживания мордвы: поселки Ново-Михайловск (Унделеш) — мордва-эрзя, Ново-Петровск (запасной) — мордва-мокша, Ульба-2 — мордва-эрзя. Поскольку в настоящее время эти населенные пункты не существуют, для восстановления их истории работа проводилась с похозяйственными книгами с 1936 по 1959 гг., которые сохранились в администрации.

Таким образом, нами в ходе экспедиции был собран материал по общим вопросам: истории освоения Алтайского края и формировании ареалов мордовского населения на территории Солтонского района, времени переселения, истории мордовских населенных пунктов. Был собран богатый материал по материальной и духовной культуре. В частности, установлено, что мордва селилась около леса, водоемов, хотя, анализируя собранный ранее материал, можно сделать вывод, что мордва образовывала свои поселения в северных и северо-восточных районах Алтайского края (это в основном предгорья Салаирского кряжа — Залесовский, Красногорский,

Солтонский район). Мордва Солтонского района готовила разные национальные блюда и напитки: мучные: хлеб (кши), пироги с различными начинками, открытые пироги, блины из ржаной, пшеничной, пшеничной муки, напитки: квас (традиционный напиток на свадьбах, похоронах), сусло и др. В Солтонском районе мордва практически полностью утратила свои свадебные и родильные обряды, которые в полноценном виде сохранились у мордвы Залесовского района. Только в с. Урунском сохранился один традиционный элемент свадебного обряда: во время представления невесты богине воды Ведь Аве берут петуха из дома жениха, омывают в речке, отрубая ему голову, ощипывают, после чего все присутствующие

щие обмазываются его кровью, затем идут домой, где продолжается свадебное гуляние.

Среди мордвы с. Урунского были случаи заключения брака уходом невесты из дома родителей без их благословения. До сих пор у мордвы Солтонского района сохранились элементы традиционного погребального обряда. Во время проведения поминок собирается все село, гости приходят со своей тарелкой (обязательно с каким-то угощением), накрывается общий стол. Спиртные напитки, как правило, не подают.

Собранный материал (полевой, архивный) в настоящее время обобщается и в последующем будет подробно изложен в статьях.

#### Источники и литература

1. Булыгин Ю. С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1974. 114 с.
2. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. Д. 764.
3. Данные Солтонской сельской администрации на 1.01.2005.
4. Архив ЛИК БГПУ (сектор устной истории и этнографии). Фонд устных источников. Материалы ИЭЭ-2005 г. (Солтонский район). Видяйкин В. А., 1934 г. р.
5. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1 б. Д. 783.

## Казахи Алтая: проблема новых идентичностей

*И. В. Октябрьская*

Постсоветский период отмечен активным формированием новой идентичности казахов пограничных районов Южной Сибири. За время пребывания на Алтае, в своеобразной природно-географической зоне высокогорья, в отрыве от основного этноконфессионального массива различные родоплеменные и территориальные объединения казахов консолидировались в единое целое — в автономную этническую общность с культурной, языковой, религиозной спецификой и отчетливым самосознанием.

Динамику этнодемографических процессов в пограничном районе Алтая позволяют проследить статистические материалы. Численность казахов Чуйской степи в 1926–1927 гг. они определяют в 100 аулов (из 3–8 кибиток каждый). На территории Казахского сельского совета в те годы проживало 2 175 чел. (при общей численности казахов Алтая 326 чел.). В отчете по итогам переписи 1926 г. оговаривалось, что в Кош-Агачском районе остались неприписанными 43 хозяйства кочевых казахов, зимующих на р. Джазатор на спорной между Ойратской автономной областью (созданной в 1922 г.) и Казахстаном территории государственного фонда. По родовому составу казахи Алтая принадлежали в основном к племени найманов (родовые подразделения каратай, кекжарлы, кара-кереи). Согласно материалам А. Н. Самойловича, к другим племенам Среднего жуза относились: к кереям — 4–5 семей, к укам — 30 семей Чуйской долины [12, с. 310].

На протяжении XX в. численность казахов неуклонно возрастала, составляя, по данным переписи, в 1959 г. 4 745 чел., в 1979 г. — 8 677, в 1989 г. — 10 692, в 2002 г. — 12 108. В рамках алтайской государственности казахи, как и все народы Республики Алтай, получили подтверждение культурного и языкового суверенитета. Законодательные акты республики провозгласили государственными алтайский и русский

языки, оговорив, что казахский может использоваться на официальном уровне в местах компактного проживания его носителей. По данным официальной статистики, в 1989 г. 96,5% казахов считали родным язык своей национальности, 67,8% свободно владели русским, 2,2% — алтайским языком. Сегодня казахский язык является языком повседневного и профессионального общения, преподается в 8 школах района, является основным в национальной школе пос. Жана-Аул. Газета «Чуйские зори» Кош-Агачского района Республики Алтай имеет приложение на алтайском и казахском языках. Для пограничной зоны Алтая характерен активный трилингвизм: алтайские казахи, кроме родного языка, часто свободно владеют не только русским, но и алтайским.

Современную ситуацию в районе характеризует смешанный характер поселений. Из 11 сельских администраций казахи преобладают в 4 (по данным на 1994 г.): в Казахской (пос. Жана-Аул) казахи составили 1 246 чел., теленгиты — 8; в Кош-Агачской (пос. Кош-Агач) — 1965 казахов, 341 алтаец/теленгит, 181 русский; в Джазаторской (пос. Джазатор, Куркуре) — 912 казахов, 429 алтайцев/теленгитов, 57 русских. В других населенных пунктах в 1994 г. большинство представляли теленгиты: в пос. Кокоря — 1 342 теленгита, 91 казах; в пос. Мухор-Тархата — 1 164 теленгита, 193 казах и 15 русских; в пос. Орталык — 717 теленгитов, 86 русских; в пос. Чаган-Узун — 400 теленгитов, 81 казах, 141 русский; в пос. Бельтир — 1 303 теленгитов, 1 казах; при изменении численности населения в последующие годы соотношение этнических компонентов оставалось в этих пределах. При активном межэтническом взаимодействии казахи акцентируют свою этническую обособленность; казахское сообщество ориентировано преимущественно на моноэтнические браки: доля смешанных браков составляет лишь около 7% [10, с. 95].

Самосознание современных казахов Алтая, как и всех представителей казахского этноса, имеет иерархичный характер. Основой самоопределения является общеэтническое имя — казах. Еще В. В. Радловым, который в ходе поездки 1860 г. подолгу жил в казахских кочевьях, была обозначена высокая степень осознания казахами своего этнического единства: «Казак-киргизы, живущие в обширной степи, в языковом отношении составляют столь неразрывное целое, что вряд ли можно заметить диалектные различия в языке киргизов у Каспийского моря и на Верхнем Иртыше... всюду бросается в глаза единообразие их привычек, быта, характера и повсюду их резко отличает от других тюркских народов общее им всем осознание принадлежности к народу казак...» [11, с. 250].

Принципы самоорганизации казахского этноса складывались на протяжении столетий. Его формирование являлось результатом военно-потестарного структурирования кочевого сообщества с учетом пространственной (географической) локализации. В ходе сложных многофакторных процессов возникла трехчастная — жузовая — организация: Старший (Улы), Средний (Орта) и Младший (Киши) жузы. Жузы представляли собой исторически сложившиеся этнотерриториальные, военно-потестарные кочевые объединения, разделение которых соответствовало экологическому и хозяйственно-экономическому районированию степей Казахстана: Семиречье, Западный, Центральный и Восточный Казахстан — с характерной для них культурно-исторической спецификой. Они были основой общественной организации казахов и, в свою очередь, делились на племена, колена, роды, различия между которыми закреплялись традиционным обществом в категориях происхождения и старшинства [6, с. 65–68; 8, с. 107; 1, с. 27–28].

Наиболее значимыми племенами Среднего жуза, активно осваивавшего сибирский регион начиная с XVIII в., были найманы, аргыны, кипчаки, уаки и керей. Традиционное казахское общество структурировалось по генеалогическому принципу, ориентированному на институт рода. Его характерной особенностью являлась корпоративность и иерархичность социальной стратификации.

Элиту кочевого общества составляло аристократическое сословие султанов, которое вело свое происхождение от старшей линии чингизидов — потомков Джучи и находилось за пределами генеалогической структуры. Вне зависимости от экономического благосостояния его представители занимали лидирующие позиции в социальной, политической и военной жизни кочевников. Из сословия султанов избирались ханы, в руках которых была сосредоточена высшая власть, ориентированная на интересы родовой аристократии [5, 6].

Кочевая сословная иерархия (нединастийного происхождения) включала категории биев, батыров, старшин, ориентированные на основные сферы существования общества — право, войну, управление. В системе регулирования социально-экономических отношений кочевников наиболее значительную

роль играли аксакалы/старшины. Самоорганизация кочевого общества, ориентированная на иерархию отношений родства и свойства, предполагала межродовую кооперацию и конкуренцию, которые являлись ее институализирующими формами.

Распространение на казахскую степь административно-политических стандартов Российской империи сопровождалось последовательной нивелировкой традиционных социальных стратегий. Ликвидация ханской власти и последующие реформы 1822, 1838, 1854, 1868, 1891 гг. ограничивали права родовой аристократии, нивелировали принцип кровнородственной самоорганизации, утверждали территориальные приоритеты в структурировании казахского сообщества и в конечном счете были направлены на унификацию управления кочевьями по общероссийской системе.

Включенность казахских сообществ в ареалы распространения крестьянской земледельческой традиции оборачивалась аккультурацией кочевников, как это было в случае с черно-ануйскими казахами. Но наряду с практикой интеграции на протяжении всего XIX в. по отношению к кочевым сообществам действовал принцип изоляции.

На периферии основного этнического массива и одновременно на периферии российского политико-правового пространства возникали казахские анклавные, для которых традиционный принцип самоорганизации (на основе генеалогий) являлся формой сохранения в условиях иноэтнического окружения и жесткой этносоциальной конкуренции. Архаизация социальных институтов характерна для этноанклавов вообще и для анклавов казахов Юго-Западного Алтая в частности.

Отстаивая право на кочевья в условиях противостояния иноэтническому окружению и государственным структурам, казахи-мигранты консолидировались по родовому признаку. Сегодня основная масса казахов Кош-Агачского района относит себя к Среднему жузу (48%), к Старшему (2%) и к Младшему (1%); для значительной части казахов актуальным является имя родовой группы, не соотношенное с жузовой принадлежностью. Особенности современной идентификации задаются историей становления этноса и его адаптацией к динамично развивающейся этнополитической реальности. При этом единство казахского сообщества одновременно предполагает наличие родо-племенной дробности, изначально определявшей динамичную структуру этноса. «Союз родства, происхождение от одного народа, равные несчастья предков, единое исповедание и единодушное изгнание неприятностей — составляли одну тень единомыслия», — писал о казахах И. П. Шангин [13, с. 130].

Выделение казахов-сарголдаков — одного из основных родов казахов Алтая — стало ярким примером стратегии самоорганизации, возникающей как результат взаимодействия противоречивых тенденций консолидации и противостояния.

Путешественники, посетившие кочевья сарыкалдыков в конце XIX в., восхищались зажиточностью



местного населения: «...Спуск в долину Тархаты в русские пределы очень крутой. Мы проезжали под вечер, и на всем семиверстном пути до ближайшего аула, места ночевки, нам попадались громадные стада баранов и табуны лошадей, лучшее свидетельство обильного корма и зажиточности местного населения. Это население принадлежит к Кальджибаевскому роду, фамилии сарыголдак, постоянно живя на русской территории, состоит в китайском подданстве. ...Кальджибаевский зайсан составил посемейный список своих сородичей. Он носит следующий заголовок: „Посемейный список народа свободного киргизского Зайсана Абдулда Калдыкеевича Сарыголдак. Все носят фамилию Сарыголдак“. По списку, составленному в 1893 г., числится 77 семей (кибиток), а в них 105 мужских душ и 124 женских. С тех пор прибавилось еще 3 семьи, так что в настоящее время всех кальджибаевцев, желающих перейти в русское подданство, 80 семей. Кальджибаевцами зовутся они по прадеду, а Сырыголдакцами по прапрадеду нынешнего зайсана Абдульдо. Все эти 80 кибиток в настоящее время летуют на верховьях Тархаты, на реках Ясатер, Джумалах и на Зерда-куле; зимовья же их расположены по нижнему течению р. Тархаты (около 30 кибиток) и по нижнему течению Чаганборгуза (около 50 кибиток).

Живут они отдельной волостью в №№-х аулах. Так как Степное положение об управлении инородцами к ним не применяется, как к иностранцам, и в своем внутреннем распоряжении они пользуются полною автономией, то кальджибаевцы делятся на одни только родовые аулы, не зная деления на аулы административные... Зайсаном (волостным) становится лицо по выбору родичей без чьего-либо утверждения. Нынешний зайсан состоит в этом звании 20 лет, с 21-летнего возраста» [13, с. 36-43].

Путешественники отмечали наивное тщеславие предводителя казахов Абдульдо Сарыкалдыкова, составившего «Посемейный список народа Сарыголдак». А в высшие инстанции Томской губернии и Алтайского округа начали поступали донесения о злоупотреблениях, им чинимых. В прошении казахов, кочующих в верховьях р. Чуи в урочище Кош-Агач, написанном в 1901 г., говорилось: «Ранее до верноподданства нашего России нами управлял киргиз (казах. — *И. О.*) зайсан Абдульдо Калдыкин и во все управление нами он совершенно обобрал наше общество кого и чем мог; между прочим, распространил среди нашей кочевой группы грабежи, воровство и драки, посредством принятых им на жительство киргиз (казахов. — *И. О.*), совершивших ранее преступления в местах прежних приписок, где такие именно ранее нас были уже в подданстве России; а некоторые лица из них привлечены Абдульдой во второй раз к присяге на верноподданство» (ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 3216. Л. 93–94).

Укрывая беглецов, приглашая соплеменников из Монголии и Бухтарминского края и за это взимая с них дань, «свободный зайсан» Абдульдо увеличивал численность собственных подданных. Новая структура формировалась по схеме вторичного рода. В ге-

неологиях Среднего жуза сарыкалдыки назывались среди четырех подразделений рода каратай (найманы); по другим источникам, они принадлежали к роду баганалы (найманы). Эти противоречия позволили А. Н. Самойловичу классифицировать позицию подразделения сарыкалдык (сарголдак) в этносоциальной структуре казахов Южного Алтая как местное, позднейшее явление, ставшее результатом адаптации группы к реальным социально-политическим условиям [12, с. 308].

Родовая идентификация являлась базовой в самоопределении казахов Юго-Восточного Алтая. Внутриродовая солидарность была частью системы основных этнических ценностей группы. Она манифестировалась нормами обычного права и практикой ритуалов, отмечающих жизненный путь человека. Важнейшим фактором структурирования этнического сообщества казахов микрорегиона являлась свадебная и погребально-поминальная обрядность, подчеркивающая родовую солидарность. В ходе свадебных церемоний в результате взаимного обмена дарами устанавливались взаимные обязательства семей и кланов по отношению друг к другу. В среде казахов Алтая твердо соблюдался запрет брать супруга из собственного подразделения (подразделения отца) в интервале 7 поколений (менее жестко — из подразделения матери). Похороны, будучи итогом земной жизни, отчетливо обозначали социальную значимость человека: количество людей, пришедших проститься с покойным, и размеры внесенных ими пожертвований служили зримым воплощением статуса личности в иерархии отношений родства и свойства.

По нормам обычного права казахов Юго-Восточного Алтая на похоронах и сегодня обязаны присутствовать представители всех генеалогических (родовых) групп, с которыми семью покойного связывают брачные, экономические и др. контакты. Представители наиболее значимых родов — не менее 5–7 человек — должны участвовать во всех погребально-поминальных процедурах, включая омовение; рядом с покойным во время последнего прощания находились 5–7 старейшин, каждый из которых, читая суру Корана, выражал покойному почтение своего рода.

Родственные (семейно-клановые) связи среди казахов Алтая традиционно определяли и во многом определяют сегодня общественную значимость личности. Наиболее крупными и авторитетными среди 38 казахских родов Юго-Восточного Алтая являются подразделения сарголдак, самай, каратай и даулет, входящие в племя найман. Высокий уровень сплоченности, взаимопомощь и сохранение родственных (родовых и клановых) связей определяли специфику самосознания казахов Алтая и обеспечивали высокую конкурентоспособность группы в отстаивании этносоциальных приоритетов в полиэтничном сообществе пограничного региона.

В условиях дестабилизации социально-политической ситуации в стране в начале 1990-х гг. традиционные родовые институты, сохраняя свою актуальность в организации семейно-родственных отноше-

ний, рассматривались национальной элитой как форма альтернативной организации самоуправления. Среди коренного населения Алтая процесс легитимизации родовых структур начался в 1989 г. С тех пор родовые съезды и отчеты зайсанов приобрели регулярный характер. В феврале 1995 г. сбор граждан пос. Мухор-Тархата Кош-Агачского района Республики Алтай утвердил зайсанов всех представленных в поселке сеоков (кыпчак, толос, тодош, ирkit, сагал, моол, кыпчак, тонжан), подчеркнув при этом, что «зайсаны избраны не для галочки и фиксации», они обязаны «содействовать воспитанию подрастающего поколения молодежи и укреплению дисциплины, правопорядка в пос. Мухор-Тархата, а также по развитию и совершенствованию национальной культуры, языка, обычаев и обрядов». Легитимность родовых институтов подтвердил факт участия глав родов Республики Алтай при выборе глав администраций районного и республиканского уровней конца 1990-х – начала 2000-х гг.

Эти практики стали темой для размышления лидеров казахской общины. Поиск форм самоорганизации стал особенно активным в связи с миграционными процессами, захватившими казахское население с начала 1990-х гг. Уехавшие казахи столкнулись со сложностями адаптации к экономическим и социокультурным условиям вновь обретенной родины; для многих эта проблема оказалась неразрешимой. Стремление к воссоединению семей и к возвращению на землю предков стало одним из главных мотивов реэмиграции, которая спровоцировала межэтническую конфронтацию коренного и пришлого населения.

Необходимость стабилизации обстановки при защите своих социальных и этнических прав подтолкнула национальные элиты конкурирующих этносов к поиску новых форм структурирования полиэтничного сообщества. Первоначально казахские лидеры также сделали ставку на традиционные ценности. Был актуализирован институт рода. С начала 1990-х гг. среди казахов Алтая активно составлялись шежиры – генеалогии. Стенды наглядной агитации в здании администрации казахского пос. Жана-Аул Кош-Агачского района Республики Алтай заменили генеалогические схемы основных родов Среднего жуза. Огромную популярность на Алтае приобрела работа Б. Китатбаева (в прошлом председателя одного из крупных хозяйств пограничного района Восточного Казахстана), посвященная родословной найманов; в работе были использованы материалы, записанные автором на основе устной истории казахов на Бухтарме и в Чуйской степи. Шежиры найманов объединило в единое целое казахское сообщество российско-казахстанского пограничья.

Во второй половине 1990-х гг. среди казахов Южного Алтая активно обсуждались возможности организации Совета родов (суёков). Благодаря усилиям имама Республики Алтай А. Кобдабаева, избранного бием уаков, был составлен «Примерный посемейный список Уаков, проживающих в Республике Алтай». Список включал 167 мужских имен. По мнению лиде-

ра, фиксация всех членов рода позволяла активизировать взаимную поддержку и усилить родовую солидарность. Для решения организационных вопросов в рамках суека был избран аул-агасы – старейшина, правовые и идеологические вопросы были возложены на аул-аксакалы. Практика самоуправления и самоорганизации, актуализирующая родовые (корпоративные) структуры, обладающие достаточной автономией, имела широкие аналогии в истории этнических и этноконфессиональных сообществ, формирующихся преимущественно в зоне пограничья в условиях слабой государственной власти. Изучающие периферийные группы казахской диаспоры специалисты подчеркивали, что принадлежность к родо-вым («потомственным группам») являлась основным фактом сохранения казахской идентичности и изолированности их культуры в тюркской (мусульманской) среде.

Вместе с тем эволюцию этнического самосознания казахов России, по мнению О. Б. Наумовой (1997), определил «общеисторический переход от традиционных доиндустриальных обществ к урбанизированному индустриальному, сопровождающийся модернизацией и унификацией культуры, отмиранием традиционных институтов, в частности связанным с родоплеменными делениями, стиранием этнолокальных различий между территориальными и родоплеменными группами».

Таким образом, диапазон социальных смыслов, обозначенных категориями «жеті ата» – институт родственных связей, в современном казахском сообществе (включающем основной этнический массив и диаспоральные группы), по оценкам исследователей, оказался чрезвычайно широк: от отчетливой соционормативной парадигмы до вербального символа этнической идентичности.

При этом кодификация национальной идеи современного Казахстана однозначно была соотнесена с утверждением абсолютной ценности рода. В программной работе Н. А. Назарбаева «В потоке истории» подчеркивается: «Знание своего рода, племени, своих предков в семи поколениях („жеті ата“) являлось для каждого казаха обязательным условием осознания своей родовой идентичности. А через это и передачи традиций своего народа. Это, в свою очередь, укрепляло чувство этнической идентичности казахов, не позволяя им ассимилироваться и терять свой облик при всех перипетиях судьбы. ...Уникальное родоплеменное, кланово-жузовое единое тело казахского народа веками органично разрасталось по принципу: все казахи – птенцы одного „гнезда“, ветви одного дерева, одного корня. Вот откуда сознание единства народа, которое по европейским канонам должно было бы отсутствовать у разрозненных кочевников, разделенных на три основные части – жузы, к тому же отстоящих друг от друга на большие расстояния. И это единство воспринималось через родословную. В этом проявлялось генетическое единство казахов, происхождение из единого генеалогического древа. Казахи-кочевники всегда считали обязательным знание своих корней и родо-

вых связей. Это было возведено до единого для всей нации морально-этического корня» [9, с. 33, 35–36]. И хотя родоплеменная идентификация рассматривалась и теоретиками, и практиками государственного строительства как инерционное явление этногенетического развития казахского народа, задача модернизации современного Казахстана состояла в том, чтобы превратить институт рода в механизм консолидации общества. В этом смысле огромное значение приобрел опыт самосохранения периферийных групп казахского этноса, в том числе казахов Алтая.

Наряду с родовой идентичностью в самосознании казахов Алтая выделялось осознание локальной специфичности. Формирование этого уровня было связано с особенностями включения казахов в административно-территориальные и фискальные структуры российского государства и стратегиями обустройства кочевых сообществ по принципу территориальной выделенности. Реальное, закрепленное соционормативными практиками, соперничество и межродовые распри из-за кочевий и ресурсов определяли реалии существования традиционного казахского общества пограничного региона в конце XIX в. В сложных и природно-географических условиях высокогорного Алтая, в рамках усиливающегося режима пограничной зоны, изначальная заданность и разграниченность пастбищных угодий вели к формированию представлений об особой связи земли и людей, ее обживавших.

Экономическое и духовное освоение пространства было неразрывно связано с «обозначением» своей земли. Знаками освоения/присвоения служили стоянки (зимние, осенне-весенние и летние) — места, максимально освоенные человеком; тамги на скалах в зоне пастбищ; опознавательные знаки — каракша, разделявшие границы микролокусов пастбищ; родовые некрополи, которые продолжали действовать на протяжении более 100 лет, и т. д.

Введение системы координат традиционно являлось одним из способов упорядочения, «доместикации» хозяйственно освоенной территории. Ее внешние пределы совпадали с границами кочевий, которые для местного населения представляли собой границы малой родины. Пересекая их, особенно первый раз в жизни, жители пос. Джазатор — потомки катонских/чингистайских казахов, оказывались, по их выражению, «за границей». Для того чтобы обезопасить себя и обеспечить благополучное возвращение, они оставляли здесь ветки тополя или березы и белую ленту как знак почтения к родной земле.

Для начальных этапов освоения региона была характерна изолированность групп казахов Алтая, которая стала преодолеваться лишь в 1950–1960-е гг., с созданием единой транспортной инфраструктуры на юге Алтая, с укрупнением колхозов и совхозов края. Именно тогда, по воспоминаниям стариков, в с. Джазаторе появились первые невесты из районного центра — пос. Кош-Агач.

С конца XIX в. в пограничной зоне Алтая, в зоне расселения казахов-мигрантов, возникли таксоны: «катонские», «чингистайские» и т. д. казахи, которые

не только подчеркивали места исхода групп кочевников, арендовавших угодья, но и предполагали их этнокультурную специфичность. Сохраняя память о местах первоначального расселения, поддерживая связи с ближними к Алтаю казахскими районами, казахи Алтая сознавали свою самобытность.

Их языковая и культурная специфика во многом формировалась под воздействием иноэтничного окружения. Группа формировалась в условиях изоляции от основного этнического массива при активном воздействии алтайцев, теленгитов, тувинцев и монголов приграничных территорий. Основой жизнедеятельности населения района традиционно являлось отгонно-пастбищное скотоводство. Общность производственных технологий — скотоводческих и охотничьих, определяла близость бытовых, в настоящее время в значительной степени унифицированных укладов казахов и теленгитов. Казахи Алтая, подобно теленгитам, стали разводить яков и коз; освоили приемы охоты в высокогорной степной зоне; стали использовать упряжь тувинского типа и т. д.

В контексте повседневного взаимодействия контактирующих народов дифференцирующий характер приобрели такие параметры культуры жизнеобеспечения, как: конструкция, устройство и оформление войлочной юрты; особенности устройства и оформления упряжи и охотничьего снаряжения; характер орнаментации войлоков; сохранение этноспецифических деталей повседневной одежды (головные уборы, жилеты); кулинарные технологии и предпочтения, в особенности в ритуальном застолье и т. д. При этносоциологических опросах более 70% казахов утверждали, что используют национальную утварь и национальную одежду.

В соционормативной сфере этикетные нормы, формы заключения брака, ритуалы, связанные с рождением и социализацией ребенка, были отчетливо ориентированы на сохранение самобытности. Хотя незначительный процент межэтнических браков и тесное повседневное межэтническое общение вело к инфильтрации этнических традиций.

Распространение в пограничной зоне Алтая получили алтайские/теленгитские благопожелания — алкыши, которые можно было услышать во время праздничных казахских дастарханов (на празднике положения новорожденного в зыбку); одной из форм брака, как и у алтайцев, стал брак с «похищением» невесты и т. д. В то же время в условиях изоляции произошла консервация отдельных элементов нормативной культуры: казахи Алтая сохранили обряды свадебного и детского цикла, обычай погребальной тризны и традиции изготовления заместителя умершего (тул), сакральные знахарские практики и представления о духах-предках аруахах.

Погребально-поминальная обрядность казахов, основанная на нормах ислама, однозначно разделяла людей по этническому признаку; она является важнейшим фактором консолидации и поляризации микрообществ. Так, в пос. Джазатор возникли два кладбища — алтайское и казахское, расположенные на противоположных концах поселка.

Группы казахов Юго-Восточного Алтая, возникнув как анклавы в условиях пространственной удаленности друг от друга и от материнского этноса в плотном иноэтничном окружении, обладали групповой идентичностью. Ее основой являлась территориальная выделенность; она формировала особое отношение к освоенному пространству — к малой родине. На основе территориальной обособленности, культурно-языковой специфичности при стирании межгрупповых различий формировался уровень региональной идентичности. Это подтверждал принятый по отношению к кош-агачским казахам в пограничном районе ВКО народный этноним «алтайцы».

Подобные этнонимы были характерны для ряда локальных групп казахской диаспоры. Их этнокультурная специфичность осознавалась и обозначалась преимущественно на уровне экзоэтнонимов: «сибирские казахи», «омские казахи», «российские казахи»; они, как правило, имели ограниченный характер распространения [4, с. 150]. Сравнительный анализ самосознания этнолокальных групп казахов Западной Сибири позволил исследователям говорить о его иерархичности. Анализируя этнические процессы у казахов Прииртышья, О. М. Бронникова ввела понятие «многоступенчатости» самосознания казахов региона, подчеркнув, что конкретные его формы выступают на первый план в зависимости от уровня межэтнических контактов. В целом современные локальные казахские сообщества прежде всего соотносят себя с основным этническим массивом [2, с. 165].

Но при самоидентификации с большой этнической общностью специфичность локальных групп казахов также осознается, хотя и не всегда маркируется. В конце 1980-х гг. в истории казахов Алтая именно этот уровень идентичности выходит на первый план во взаимодействии группы с полиэтничным сообществом.

В 1986 г. была опубликована работа А. В. Коновалова «Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы)», которая вслед за очерком А. Н. Самойловича «Казаки Кош-Агачского аймака» (1930/1927 гг.) приобрела огромную популярность в среде казахской элиты пограничного района. На основе глубокого и всестороннего исследования культуры казахов пограничной зоны Алтая А. В. Коновалов пришел к выводу о том, что «под влиянием природно-географической среды, иноэтнического окружения и этнической изолированности казахи Южного Алтая, проживающие на единой территории, обладают известной спецификой в хозяйстве, материальной, духовной культуре и языке, а также специфическим этническим самосознанием, в значительной степени связанным с осознанием общности происхождения, т. е. полным комплексом этнических признаков, что позволяет считать их самостоятельной этнической группой». Наиболее важным признаком этнической группы, как подчеркивал автор, является этническое самосознание, которое отличает собственно этническую группу от этнографической, и имеет дополнительный уровень по сравнению с самосознанием, присущим основному этническому массиву [7,

с. 141–142]. И хотя, по заключению А. В. Коновалова, в середине 1980-х гг. у этнической группы кош-агачских казахов была «отчетливо выражена тенденция к снижению бытования локальных специфических черт, и в результате процессов межэтнической интеграции, интернационализации все большее значение приобретают многочисленные проявления общесоветского образа жизни», академическая концепция этнической специфичности существенно повлияла на стратегии конструирования этнической идентичности казахов Южного Алтая постсоветского периода [7, с. 142].

Начало 1990-х гг. в Республике Алтай было отмечено ростом этнополитической активности. В рамках многонационального сообщества получили развитие тенденции суверенизации. Мощным импульсом региональных процессов стало общероссийское и международное движение, утверждающее приоритеты коренных малочисленных народов. В 1989 г. была принята Международная конвенция № 169, декларирующая права коренных народов в качестве субъектов международного права; 1994–2004 гг. объявлены ЮНЕСКО десятилетием коренных народов мира. В русле общемировых тенденций в марте 1990 г. состоялся I съезд народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока, где обсуждались проблемы новых национальных автономий. В 1990–1992 гг. были организованы конференции и съезды ряда тюркских народов Сибири. В 1992 г. создана Ассоциация северных алтайцев. В марте 1994 г. состоялся Первый съезд северных народов Республики Алтай. Программа, обозначенная съездом, включала законодательное закрепление за малочисленными народами права собственности на землю, ее природные ресурсы и недра в местах традиционного расселения с целью осуществления традиционной и другой хозяйственной деятельности, а также наделение коренных жителей исключительным правом на родовые охотничьи и промысловые угодья; в области культуры провозглашалась необходимость возрождения, сохранения и развития обычаев и традиций малочисленных этносов, введение обучения родному языку. В конце 1990 — начале 2000-х гг. ряд алтайских субэтносов получили статус коренных малочисленных народов и законодательное подтверждение ряда преференций в сфере природопользования и самоорганизации. Практика этнического самоопределения коренного этноса активно осваивалась лидерами казахского сообщества.

Летом 1999 г. состоялся учредительный съезд казахов Алтая, где было создано общественное движение «Курултай казахского народа» (его Устав был утвержден в 2000 г. Минюстом Республики Алтай); основополагающими принципами деятельности Курултая были объявлены: «признание прав казахского и других народов на сохранение национального языка, культуры, обычаев; признание приоритета национального единства над идеологическими классовыми убеждениями и предрассудками; признание и неукоснительное соблюдение законодательства Российской Федерации, законов Республики Алтай и

других регионов проживания казахов, а также норм международного права; решение национальных и политических проблем цивилизованными демократическими путями». Тогда же, в 1999 г., появился документ, подготовленный от имени Курултая казахского народа, в нем говорилось: «Мы, казахи Республики Алтай, уже почти два века живем в республике Алтай. На протяжении данного времени отношения с коренным народом и народами совместного проживания — с русскими и другими — характеризуются как благоприятные и доброжелательные. По последним данным, в Республике Алтай насчитывается около 12 тыс. казахов. Согласно Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», мы относим себя к коренным малочисленным народам, так как проживаем на территории традиционного расселения своих предков, сохраняем традиционный образ жизни, насчитываем менее 50 тыс. человек и осознаем себя самостоятельной этнической общностью.

По существующему законодательству каждый из малочисленных народов имеет право участвовать в работе властных структур. Это наше право также не реализовано. Мы не представлены в республиканских структурах власти, включая федеральные. О каком же развитии народа, об его участии в подготовке и принятии органами государственной власти решений по наиболее важным вопросам жизни можно говорить? Считаем, что настало время заявить о себе, своих проблемах с тем, чтобы нас услышали, поддержали, помогли реализовать наши права на социально-экономическое и культурное развитие в столь трудное для нас и всего общества время».

Эта концепция, не нашедшая широкой поддержки общественных организаций и административных структур, тем не менее обозначила специфическую идентичность казахов Алтая, а также территориальные, культурные и социально-политические притязания этнического сообщества.

С середины 1990-х гг. в связи с утверждением новых геополитических ценностей и решением проблем репатриации в Казахстане на первый план были выдвинуты задачи сотрудничества с казахскими общинами в различных странах мира, прежде всего

в Центральной Азии. Сегодня казахи Центральной Азии рассматриваются официальными кругами Республики Казахстан как демографический, культурный и политический ресурс государства. Результатом эффективной диаспоральной политики Казахстана стало активное этносоциальное творчество казахов зарубежья. Стратегия деятельности Курултая казахов Алтая была переориентирована на взаимодействие с основным этническим массивом, со структурами, представляющими интересы казахов России и Азии.

В июле 2001 г. в Кош-Агачском районе вслед за Вторым всемирным курултаем казахов состоялся Малый курултай казахов России, собравший лидеров диаспоры из Алтайского края, Москвы, Монголии, Китая, а также представителей Казахстана, членов Всемирной ассоциации казахов. Участники Малого курултая приняли обращение к высшим органам государственной власти, к соотечественникам: «Основными направлениями в своей работе считать утверждение идеалов дружбы, добрососедства, сотрудничества, равенства и взаимного уважения ко всем народам... Для координации деятельности по решению всех проблем, стоящих перед соотечественниками, необходимо создать центр казахской ассоциации в России».

Апеллируя к соглашениям на межгосударственном уровне о сотрудничестве между Россией и Казахстаном, а также к принципам, сформулированным президентом Казахстана Н. А. Назарбаевым по отношению к приграничным территориями, лидеры казахского Курултая выступили с инициативами консолидации. Этот съезд обозначил диаспоральную доминанту в самоопределении казахов Алтая, которая явилась итогом длительного процесса этнического развития локального миграционного сообщества.

В начале XXI в. консолидационный процесс казахского сообщества Алтая вышел за рамки этнолокальных групп, захватив весь регион, включая его степную часть. Принципы консолидации определили новые тенденции в этническом развитии казахов Евразии, в том числе пограничных районов Южной Сибири и, шире, Большого Алтая.

#### Источники и литература

1. Андреев И. Г. Описание Средней орды киргиз-кайсаков. Алматы: Гылым, 1998. 279 с.
2. Бронникова О. М. Этнические процессы у казахов Западной Сибири в 1970–1980-е гг. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. С. 159–168.
3. Еремкабаев Ж. А. Российские казахи в составе РСФСР и СССР в 1917–1991 гг. Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999. 182 с.
4. Ерофеева И. В. Казахские ханы XVIII — середины XIX в. // Восток. 1997. № 3. С. 5–32.
5. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир: полководец, правитель и политик. Алматы: Санат, 1999. 336 с.
6. Зуев Ю. А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий (к вопросу о пережитках триальной организации у кочевых народов Центральной Азии) // Казахстан в эпоху феодализма (проблемы этнополитической истории). Алма-Ата: Наука КазССР, 1981. С. 63–78.
7. Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата: Наука, 1986. 168 с.
8. Масанов Н. Э. Казахи в XX столетии: этническое развитие и исторические судьбы // Расы и народы. М.: Наука, 1993. Вып. 22. С. 98–117.
9. Назарбаев Н. А. В потоке истории. Алматы: Атамұра, 1999. 296 с.
10. Нечипоренко О. В., Вольский А. Н. Сельские локальные сообщества Горного Алтая: современное состояние, проблемные ситуации. По материалам социологической экспедиции в Усть-Канский и Кош-Агачский р-ны Республики Алтай. Новосибирск, 2002. 158 с.
11. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника: Пер. с нем. М.: Гл. ред. вост. лит., 1989. 749 с.
12. Самойлович А. Н. Казахи Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области // Казаки. Сб. ст. антропол. от-

- ряда Казакстанской экспедиции Академии наук СССР. Исслед. 1927 г. Л.: Изд. АН СССР, 1930. С. 303–328
13. Шангин И. П. Дневные записки в Канцелярию Кольваново-Воскресенского горного начальства о путешествии по Киргиз-кайсацкой степи. Барнаул: Азбука, 2003. 152 с.
14. Шмурло Е. Описание пути между Алтайской станицей и Кош-Агачем в Южном Алтае // Зап. Зап.-Сиб. отд-ния ИРГО. Омск, 1898. Кн. XXIII.

## «Жаль, что комнаты и книги скрыли совсем от нас эту жизнь»: «инородческий вопрос» в Сибири на страницах либеральных и народнических журналов рубежа XIX–XX вв.

Н. Н. Родигина

В последние годы «инородческий вопрос» в Российской империи является предметом активного осмысления социальными историками, этнографами, специалистами в области империологии. Исследования А. Каппелера, Е. И. Кэмпбелл (Воробьевой), А. И. Миллера, Л. Е. Горизонтова, М. Д. Долбилова, П. Гатрелла дают возможность уяснить региональные и этноконфессиональные варианты его «прочтения», определить место «инородческого вопроса» в имперской идеологии и геополитике самодержавия [11; 13, с. 204–216; 14, с. 132–157; 16; 6; 7; 5, с. 193–208]. Диссертационное сочинение Е. П. Ковалышкиной позволяет конкретизировать представления об интерпретациях «инородческого вопроса» в Сибири в политической стратегии власти и областной концепции [12]. В работах этнографов А. А. Люцидарской, С. В. Соколовского охарактеризованы подходы к определению термина «инородец» [15, с. 165–169; 38]. Имея в виду многозначность данного термина, использую наиболее традиционное и адекватное изучаемой реальности его значение, понимая под сибирскими «инородцами» аборигенное население региона. Моя задача – раскрыть содержание «инородческого вопроса» в Сибири в общественном мнении Российской империи на примере материалов журнальной прессы – одного из основных институтов формирования и трансляции ее общественного мнения.

Основным источником для исследования стали общественно-политические журналы либерального направления – «Русская мысль» (1880–1904) – и либерально-народнического – «Русское богатство» (1880–1904), «Северный вестник» (1885–1898). Годовые комплекты названных периодических изданий рассматриваются мной как самодостаточный «текст-источник», произведение «коллективного автора» (журналистов, редакционной коллегии, издателя, цензора). Обращение к толстым журналам, презентующим своим читателям разные мировоззренческие образы мира, продиктовано следующими соображениями: 1) возможностью выявления зависимости освещения «инородческого вопроса» от идейного направления издания; 2) надеждой на выяснение «внеидеологических» контекстов, влияющих на позицию журналов по изучаемому вопросу. Сразу замечу, что мои компаративистские устремления ограничиваются известной условностью в определении идеологической ориентации журнала «Русская мысль», так как на ее страницах активно публиковались не только либеральные, но и народнические

публицисты. Однако последние не считали себя «своими» в «Русской мысли» и достаточно часто критиковали «общее направление» журнала [19].

Во всех проанализированных мною толстых журналах публикации, посвященные коренному населению Сибири, представлены художественными произведениями, путевыми очерками, рецензиями на статьи и монографии, а также обзорами провинциальной печати. Сплошной просмотр изданий делает очевидными несколько причин, предопределивших внимание писателей и публицистов к изучению культуры, быта, религиозных представлений аборигенного населения региона и не зависевших от идеологического направления журналов: 1) неоднократно констатируемый публицистами недостаток информации о регионе и его населении; 2) популярность этнографической проблематики в среде народнической и либеральной интеллигенции; 3) проводимая имперской властью политика русификации окраин; 4) культивируемое поколением критически мыслящих личностей, задававших тон в пореформенной журналистике, стремление раскрыть общественному мнению и власти «язвы» современности, «раскрыть глаза» на положение социально неблагополучных групп населения, в частности аборигенного населения края.

Содержательный анализ публикаций по «инородческому вопросу» позволяет выделить следующие сюжеты, активно обсуждавшиеся современниками.

*Сибирские «инородцы» как представители «другой», «чужой» и малоизвестной русским культуры, которая нуждается в изучении и описании.* Достаточно конкретно познавательная мотивация, объясняющая интерес к жизни и быту сибирских народов, сформулирована в отзыве «Русской мысли» о «Якутских рассказах» В. Серошевского: «Жизнь чужих народов и стран представляется в высшей степени любопытною во всех ее изображениях, в виде путешествий, этнографических очерков и беллетристических рассказов. Наибольший же интерес должны возбуждать описания таких стран и народов, которые вошли в состав «нашей земли» и, тем не менее, остаются для нас чужими. Таких рассказов, особенно же написанных живо и талантливо, очень немного, и нет, кажется, государства в цивилизованном мире, где бы образованнейшие классы общества имели столь скудные сведения о своем отечестве, как то мы видим в России» [26, с. 154–155]. Более осознанно и аргументировано необходимость всестороннего изучения «инородческого» населения в колонии, «когда-то

инородческой по преимуществу», обоснована Н. М. Ядринцевым, предложившим следующие смыслы такой работы: 1) огромный с точки зрения этнографии и антропологии потенциал «азиатских народностей», позволяющий реконструировать этническую историю Евразийского континента; 2) этнологическое значение для выявления особенностей этно- и расогенеза, специфики межэтнических взаимодействий русского и аборигенного населения региона; 3) необходимость выявления причин сокращения численности «инородцев» и выяснения способов оказания им необходимой помощи [41, с. 81–82]. Декларируя научную и социальную востребованность изучения коренных народов Сибири, как народнические, так и либеральные публицисты сетовали на фрагментарность и определенную поверхностность современных им исследовательских работ по обозначенной теме. В частности, сибиряк С. Я. Капустин замечал, что большинство «наезжих исследователей» судят о населении края на основе увиденного в недолговременных поездках, распространяя сведения, добытые на отдельных «окраинах Сибири», на всю территорию региона. «Что могли сказать эти люди относительно как сибирского инородца, языка которого они не знали, так и про русскую семью, приютившуюся около этих инородцев? Что они могли написать верного относительно подробностей быта основной массы сибирского крестьянства, скученно населившего запад и средину Сибири? Ведь они видели его только из тарантаса, несясь с быстротою 20-ти верст в час, с пятиминутными остановками на станциях», — писал Капустин, называя результаты исследований таких «экскурсантов» «химической этнографией» [9, с. 14]. Как более информативные расценивались наблюдения исследователей, не только непосредственно на протяжении длительных промежутков времени наблюдавших реалии повседневной и праздничной культуры аборигенов, но и «вживавшихся» в изучаемую среду, живших в иноэтническом окружении [31, с. 288–289].

Примечательно, что изучение особенностей материальной культуры и повседневного быта как инородческого, так и русского населения региона рассматривалось как полидисциплинарная тема, область предметных интересов этнографии, экономики, социологии и других наук. Так, обозреватель библиографического отдела замечал, что хозяйственный быт инородцев, — вопрос одинаково интересный и для этнографов и для экономистов [20, с. 62]. А участник статистического обследования крестьянских и инородческих хозяйств в Тобольской и Томской губерниях Н. О. Осипов писал, что «добытые сведения составляют драгоценный вклад в этнографическую науку, вклад, имеющий притом огромное практическое значение для общего направления земельно-экономических мероприятий, как в Сибири, так и в самой Европейской России» [18, с. 53]. В рецензии «Русской мысли» на книгу Я. П. Дуброва «Женщина у монголо-бурят» актуализируется важность исследования с точки зрения современной социологии, интересующейся всеми фак-

тами первобытной жизни у племен, стоящих на низких ступенях развития, в связи, с чем инородческое население представляет громадный, почти еще не тронутый материал [32, с. 33].

«Дикарь-инородец, пасынок Сибири»: причины тягелого положения инородцев. Вынесенная в подзаголовок метафора принадлежит Л. Симоновой, автору очерка «Голод», посвященного описанию бедственного экономического положения вогулов (манси) [37, с. 188]. Причиной инородческих злоключений называется русская колонизация, нарушившая традиционный уклад жизни аборигенов. «Зверь не вернется, если русские не уйдут. А они крепко засели, совсем надвинулись на нас, взяли последние реки. Настроили домов, поставят заводы. От стука их топоров лес заговорил, зверь испугался и убежал. Им нужно золото и нет дела до нас. Они пойдут дальше и дальше, врежутся между нашими юртами», — слова шамана, героя очерка, выражают основной пафос публикации [37, с. 186]. Виновниками нарушения экологического равновесия называются власти, обложившие аборигенов тайги ясаком, и купцы — скупщики пушнины.

В отдельных случаях публицисты рассматриваемых изданий подчеркивали общность социально-экономических проблем русского и аборигенного населения региона. В рецензии на собрание сочинений сибирского писателя Н. И. Наумова для обозначения этих проблем употребляется примечательная метафора — «паутина», опутавшая крестьян и инородцев, сплетенная местными чиновниками и кулаками, грабежи и бесчинства которых «разоряют эту неимоверно богатую страну» [34, с. 51]. «Подача каких-либо прошений и заявлений о незаконных поступках низших чинов администрации преследуется, как действие „скопом“, зачинщики оказываются обвиненными к „подстрекательству к бунту“ и попадают в остроги, и все остается „шитым и крытым“, и громадная страна, запуганная и задавленная произволом, молчит, стало быть, благоденствует. Молча она разоряется, молча вымирают от голода племена инородцев», — с горечью продолжает автор рецензии [34, с. 52]. Из текста очевидно, что в качестве действенного способа борьбы с «вековой паутиной» обозреватель «Русской мысли» рассматривает информирование читающей публики о злоупотреблениях сибирской администрации и «бесчинствах» местного кулачества. Автор еженедельных «Очерков провинциальной жизни» названного журнала, известный экономист И. И. Иванюков, подчеркивал роль местной периодической печати в борьбе за улучшение положения инородцев, приводя в качестве примера публикации «Сибирского листка» [8, с. 189–190]. Социальная направленность позиции либеральных публицистов по «инородческому вопросу» проявляется и в демонстрации отрицательного влияния ссылки на экономическое и культурное развитие аборигенов. Так, резко критикуя составителей «Памятной книжки Якутской области» (1896) за тезис о том, что ссыльные знакомят якутов с русским бытом, приемами хозяйствования, сотрудник «Русской мысли» ратовал за скорейшее избавление «далекого

края» от «ссылно-поселенческой заразы». «Как поучительны должны быть для якутов повествования острожников, как благотельно острожное влияние отражается на «духовном мире» детей природы, как обогащается якутский язык острожным жаргоном, как способствует духовному подъему якутов ознакомление их с острожными песнями и острожными нравами», — едко иронизировал анонимный рецензент [21, с. 171].

В числе причин сокращения численности аборигенного населения авторы привлеченных мною изданий единодушно называли плохие медико-санитарные условия жизни. «Следя за автором за всеми жалкими формами жизни сибирских инородцев, можно положительно прийти в ужас от их положения: они не только лишены обычных удобств жизни, но нередко и самого необходимого. Остатки и самоеды совсем лишены, например, медицинской помощи. К автору не раз обращались за исцелением в таких случаях, которые порождают только одно отчаяние. Например, гниение руки, сухотка и т. п.», — писал анонимный рецензент «Русской мысли» в 1882 г. [23, с. 39].

Плачевные санитарно-гигиенические условия жизни коренного населения Якутской области рассмотрены в статье с «говорящим» названием «Вымирающий край», опубликованной в «Русском богатстве» в 1902 г. Анонимный автор путевых заметок, врач по профессии, обращает внимание заинтересованных читателей на распространение среди аборигенов инфекционных заболеваний (туберкулеза, сифилиса и др.), ведущих к вымиранию и вырождению. Очевидна патерналистская позиция публициста, проявляющаяся, в частности, в употреблении по отношению к аборигенам метафоры «милые, беззаботные дети природы» [35, с. 99].

*Меры, которые могут внести «цивилизующее влияние в среду инородческого населения».* Информирова общественное мнение о тяжелых условиях жизни и быта сибирских «инородцев», рассказывая мыслящей России о культурной «инакости», самобытности аборигенов, либеральные и народнические публицисты последовательно предлагали преобразования, способные улучшить положение коренных народов имперской окраины. Мною не выявлено существенных различий между либералами и народниками в понимании основных приоритетов, с учетом которых должна строиться политика государства в отношении сибирских «инородцев». Система самого широкого народного образования, преподавание в школах на родном языке, свободный доступ детям «инородцев» в средние и высшие учебные заведения, освобождение бедствующих инородческих племен от эксплуатации их русским населением, реформы в сфере административного управления и самоуправления «инородцев», распространение на них полной гражданской равноправности — таковы требования либеральных журналистов, отраженные на страницах «Русской мысли» [28, с. 122].

Позиция легальных народников по отношению к «инородческому» вопросу достаточно отчетливо сформулирована рецензентом «Северного вестни-

ка»: правительственная и общественная забота о подьеме благосостояния аборигенов, которая позволила бы «инородцам развиваться и принести пользу в общей культурной работе человечества» [29, с. 94].

Примечательно, что публицисты предлагали свои варианты консолидации общественных усилий в деле помощи нуждающимся инородцам. Например, характеризуя историко-статистический очерк А. Ф. Плотникова «Нарымский край», литературный обозреватель «Русской мысли» присоединяется к идее автора очерка о целесообразности создания общества помощи инородцам — «общества покровительства вымирающим людям». «Для того, чтобы дать «инородцам» вздохнуть спокойнее, поднять их энергию к жизни, пробудить надежды в лучшее будущее, следует прийти к ним на помощь во имя спасения народности, ради братства и человеколюбия», — приводимая в рецензии мотивация информативна не только с точки зрения выявления отношения умеренно оппозиционной интеллигенции к «инородческому вопросу», но и для реконструкции системы ценностных ориентации мыслящей России пореформенной эпохи [22, с. 255]. В числе конкретных направлений деятельности общества и государства называется создание передвижных школ, освобождение от уплаты ясака и других казенных сборов за умершие души, от ремонта храмов, избавление аборигенов от эксплуатации торговцами, приобщение «инородцев» к земледелию.

Среди прочих мер, способствующих культурному развитию аборигенов края, называлось распространение христианства. В отдельных случаях христианизация понималась как синоним просвещения. Так, литературный обозреватель «Русской мысли» писал в 1898 г.: «Распространение христианства среди инородцев — дело, разумеется, весьма желательное; кроме того, христианство есть единственный возможный способ насаждения культуры среди диких, невежественных и преисполненных всяких предрассудков народов, разбросанных всюду по громадным пространствам Сибири» [27, с. 379]. Однако на страницах только что упомянутого издания встречаются и иные варианты описания влияния христианской культуры на повседневную жизнь инородцев. Так, в анонсе книги А. Н. Максимова «Русские инородцы», изданной типографией журнала, ее познавательное значение видится в том, чтобы показать «резкую картину борьбы между плодами внешней русской культуры и переживаниями стародавних языческих обычаев» [24, с. 110]. Обозреватель провинциальной печати «Северного вестника» упоминает о том, что большая часть «инородцев» Томской губернии считается православными только на бумаге, языческие обычаи и верования по-прежнему господствуют над умами и жизнью инородцев: «Плохо говоря по-русски, а иногда и совсем не говоря, инородцы совсем ничего не понимают в церковном служении и в произносимых священником поучениях и потому предпочитают присутствовать при идолослужении шамана» [17, с. 117–118]. Можно предположить, что в определенном смысле противоречивая оценка христиа-



низации аборигенов связана не столько с осознанием конкретных последствий данного явления, сколько с секуляризацией сознания самих публицистов, характерной для модернизирующейся России.

Показательно, что публицисты не только предлагали способы содействия аборигенам окраинных губерний, но и рефлексировали по поводу ее действительности, достаточно часто ссылаясь на публикации сибирских газет. Например, И. И. Иванюков в своем обзоре провинциальной печати в 1892 г. привел следующий фрагмент из «Сибирского листка»: «Не может ли иноходец с полным правом сказать: «Да, я дик и глуп... Я почти не в состоянии отличить правду от лжи, добро от зла... Я веду жизнь в грязи и на холоде, ем вместе с собаками, иногда не зная, чем наполнить свой желудок, а мне предлагают креститься и ничего более. Меня всячески эксплуатируют и ощипывают с разных сторон русские и зырянские кулаки, я околеваю от стужи и голода или живьем сгниваю от сифилиса... Та же участь ожидает и моих детей... А мне в утешение говорят, что я вымираю... Пусть так, но делали вы что-нибудь, чтобы поставить меня в иные условия, чем те, о которых сказано выше? Не заботились ли вы совершенно об обратном? Сделайте же хоть что-нибудь в моих интересах и тогда говорите о вырождении» [7, с. 189–190].

«Зачем я не дикарь?»: романтизация образа иноходца в пореформенной журналистике. Отношение к коренным народам региона как к не испорченным европейской цивилизацией дикарям, варварам, нуждающимся в заботе, опеке, просветительском воздействии и изучении, характерно для либеральных и народнических публицистов. Во многом это объясняется господствующей в этнографии второй половины XIX в. теорией эволюционизма. В рецензии «Русской мысли» на этнографические очерки В. Г. Тана, их автор сравнивается с пушкинским Алеко, бежавшим из цивилизованных стран, чтобы отдохнуть от черлища безумия, насилия, порабощения человека человеком, «всей той страшной путаницы, из которой нет выхода, но с которой невозможно и примириться» [33, с. 102–103]. По мнению рецензента, уход к «диким сынам природы» подарил автору душевный покой. Сомневаясь в корректности сравнения вынужденной ссылки, которую отбывал народник В. Г. Богораз-Тан в Якутской области, с добровольным, осознанным побегом от цивилизации, обращу внимание на наличие в тексте рецензии бинарных оппозиций «природа – цивилизация», «дикарь (дитя природы) – европеец (порождение цивилизации)». Галерея сильных духом, близких к природе аборигенов Сибири представляла перед читателями из рассказов уже неоднократно упомянутого В. Г. Богораз-Тана, В. Серошевского, опубликованных в рассматриваемых журналах [2, с. 85–128; 3, с. 5–45; 36, с. 5–18]. Пагубное влияние бесчестных торговцев и похитителей скота на искренних и простодушных кочующих «иноходцев» – основной социальный пафос рассказа Д. Кантигорова «Богатыри» [10, с. 94–118]. «Зачем я не дикарь?» – устами одного из героев своей книги

вопросил детский писатель К. Д. Носилов, фиксируя наличие в общественном мнении мифологического образа «иноходца». При описании жизни аборигенов сибирского Севера автор с ностальгией замечал: «Жаль только одного, что мы не можем всего этого видеть и наблюдать, потому что комнаты и книги скрыли от нас эту жизнь...» [27, с. 259].

Характерно, что более близкое взаимодействие с изучаемыми народами в ходе этнографических экспедиций, общение на бытовом уровне существенно корректировали существовавшие в индивидуальном сознании авторов межэтнические стереотипы и социокультурные мифы. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют размышления знатока крестьянского быта Н. М. Астырева, посвятившего одну из своих публикаций монголо-бурятам Иркутской губернии: «Когда ездил по бесчисленным бурятским улусам, то мое настроение духа и степень симпатии к новым знакомым подвергались значительным колебаниям: сегодня я наслаждался простотой, непосредственностью и наивностью кочевников, сумевших... сохранить некоторые доблестные качества «варварских» народов, еще не перевоспитанных европейской культурой; на завтра мне предстояло впасть в пессимизм по поводу характернейших проявлений их скрытности, лживости и тупости; при известной обстановке я любовался ловкостью и удалью этих родных сынов степей, а попав в иной дом, я брезгливо прикасался к их немой посуде, с опасением глядел на скребущих головы и плюющихся собеседников» [1, с. 52–53].

Внимательное прочтение текстов по избранной проблематике делает очевидной противоречивость образа сибирского «иноходца» в пореформенной публицистике: с одной стороны привлекательно-романтический «дикарь, дитя природы», с другой же – невежественный и иногда враждебный переселенцем обитатель осваиваемой имперской окраины. Вторая ипостась обозначенного образа актуализировалась крайне редко, как правило, в связи с описанием проблем переселенческого движения, связанных с устройством переселенцев на «новых местах». Так, внутренний обозреватель «Русской мысли» общался о конфликте между татарами-конокрадами и переселенцами Канского уезда Енисейской губернии, отмечая, что конокрадство – это повсеместный бич крестьянского населения [4, с. 191–193]. Отмечу одну важную деталь. Сообщая об избиении крестьянами татар-конокравдов, автор заметки упоминал о том, что переселенцы прятали в домах во время погрома «честных» татар. Об отражении в повести В. Серошевского «В сетях» сложных отношений между политическими ссыльными и якутами повествует рецензент «Русской мысли» в июньском номере 1898 г. В числе причин трагического взаимного непонимания ссыльного Александра и его соседа – зажиточного якута – ведущий «Библиографического отдела» называет, как и современные исследователи национального вопроса в императорской России, конфликты из-за земельных угодий и культурные различия [25, с. 225–226]. О двойственности образа

сибирского «инородца» свидетельствуют прилагательные, употребляемые при его характеристике: «простые», «наивные», «милые», «беззаботные», но при этом «лживые» и «тупые»; «ловкие», «смелые», но «ленивые» и «беспомощные». Очевидна противоречивость и ситуационная обусловленность приведенных оценочных суждений, свидетельствующая лишь о различиях в ментальных и этнических стереотипах участников межэтнических коммуникаций. В данном случае трудно не согласиться с мнением С. Соколовского: «Размышления о „других“, гораздо больше сообщают о „нас“, нежели о „них“, являясь, по существу, проекцией коллективного „Я“ на непознанное социальное окружение. Нас повседневно окружают разнообразные „иные“, однако их инаковость не существует сама по себе; она является для нас, в полном соответствии с психологией проекции, каждый раз завися от нашего автостереотипа и высвечивая наши собственные ценности и предрассудки. Мы проецируем на „соседей“ все те черты (отрицательные и положительные), которые есть у нас, но нами отвергаются» [38].

Итак, привлеченные журналы открывали новые имена писателей, исследователей, впоследствии ставших классиками отечественной этнографии и способствовавших «литературному освоению» «инородческих» окраин, при помощи рецензий активно анонсировали появление исследовательских работ по этнографии коренных народов Сибири, стимули-

руя интерес у читающей публики к истории, этнографии и социально-экономическому положению аборигенов края. При этом мне не удалось выявить расхождений между позициями либералов и народников по изучаемому вопросу, что может свидетельствовать о том, что «инородческий» вопрос в Сибири был одной из точек сближения, схождения либеральной и либерально-народнической доктрин.

Публикации характеризуемых изданий, посвященные сибирским «инородцам», с одной стороны, выполняли информативную функцию – сообщали читателям об этнографических особенностях аборигенного населения региона, с другой – формировали в общественном мнении сочувственное отношение к «бедствиям и несчастьям инородцев, порождаемых внешними историческими обстоятельствами» [29, с. 94]. Анализ публикаций о сибирских «инородцах» свидетельствует о справедливости наблюдений литературоведа А. М. Эткинды о том, что отношения между интеллигенцией и народом, особенно населением периферических колоний империи, строились по принципу внутренней колонизации, совпавшей с эпохой просвещения. Народ мыслился как «другой»: его надо учить, его надо изучать, у него надо учиться [39, с. 265–299; 40, с. 103–124]. В Сибири усиливались основания для такой оппозиции, так как появлялись географические, этнические, религиозные и лингвистические различия между «колонизаторами» и «колонизуемыми».

#### Источники и литература

1. Астырев Н. Монголо-буряты Иркутской губернии // СВ. 1890. № 12.
2. Богораз-Тан В. Г. [Тан Н.] Кривоногий. Очерк из чукотской жизни // Рус. богатство. 1896. № 10.
3. Богораз-Тан В. Г. [Тан Н.] На стойбище. Очерки из чукотской жизни // Рус. богатство. 1895. № 6.
4. Внутреннее обозрение // РМ. 1902. № 6.
5. Гатрелл П. Этнос и империя в истории окраин России // *Ab Imperio*. 2000. № 1.
6. Горизонтов Л. Б. Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.). М., 1999.
7. Долбилов М. Полонофобия и русификация Северо-Западного края (1860-е гг.): метаморфозы этностереотипов <http://www.empires.ru/docs/dolbilov^rasirikacija.doc>.
8. Иванюков И. И. Очерки провинциальной жизни // РМ. 1892. № 11.
9. К[апус]тин С. Зеркало России: (По поводу книги Ядринцева «Сибирь как колония») // РМ. 1883. № 1.
10. Кантигров Д. Богатыри: (Из быта минусинских инородцев) // РМ. 1903. № 7.
11. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 2002.
12. Коваляшкина Е. П. Инородческий вопрос в Сибири в концепциях государственной политики и областнической мысли: Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2000.
13. Кэмпбелл Е. И. «Единая и неделимая Россия» и «инородческий вопрос» (Воробьева) в имперской идеологии самодержавия // *Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности*. М., 2001.
14. Кэмпбелл Е. И. Мусульманский вопрос в России // *Исторические записки*. М., 2001. № 4 (122).
15. Люцидарская А. А. От «иноземцев» к «инородцам»: (Один из аспектов колонизации Сибири) // *Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культуры*. Новосибирск, 1995. Т. 2.
16. Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике власти и общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000.
17. Областной отдел // СВ. 1886. № 6.
18. Осипов Н. О. К вопросу о поземельном устройстве крестьян Западной Сибири // Рус. богатство. 1894. № 5.
19. Отдел рукописей Государственной российской библиотеки. Ф. 77. К. 23. Д. 1. Л. 90.
20. Рецензия на «Записки ЗСОРГО» (кн. 27) // РМ. 1901. № 3.
21. Рецензия на «Памятную книжку Якутской области на 1896 г.» // РМ. 1896. № 4.
22. Рецензия на историко-статистический очерк А. Ф. Плотникова «Нарымский край» // РМ. 1902. № 8.
23. Рецензия на книгу «Путешествие в Западную Сибирь доктора О. Финша и А. Брэма» (М., 1882) // РМ. 1882. № 5.
24. Рецензия на книгу А. Н. Максимова «Русские инородцы» // РМ. 1901. № 4.
25. Рецензия на книгу В. Серошевского «В сетях» // РМ. 1898. № 6.
26. Рецензия на книгу В. Серошевского «Якутские рассказы» // РМ. 1895. № 4.
27. Рецензия на книгу К. Д. Носилова «В снегах» // РМ. 1901. № 8.
28. Рецензия на книгу Н. М. Ядринцева «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» // РМ. 1892. № 3.
29. Рецензия на книгу Н. М. Ядринцева «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» // СВ. 1891. № 7.
30. Рецензия на книгу Т. Догучеревича «Свет Азии. Распространение христианства в Сибири» // РМ. 1898. № 9.

31. Рецензия на книгу Ф. Кона «Сказки из сибирской действительности» // РМ. 1902. № 9.
32. Рецензия на книгу Я. П. Дуброва «Женщина у монголо-бурят» // РМ. 1885. № 7.
33. Рецензия на очерки и рассказы В. Г. Тана // РМ. 1902. № 4.
34. Рецензия на собрание сочинений Н. И. Наумова // РМ. 1898. № 2.
35. С. М. Вымиравший край (Из путевых заметок врача) // РБ. 1902. № 7.
36. Серошевский В. [С-ский М.] Уйбан-Хайлах. Очерк из жизни окраин // РБ. 1896.
37. Симонова Л. Голод // Рус. богатство. 1884. № 5/6.
38. Соколовский С. В. Категория «коренные народы» в российской политике, законодательстве и науке <http://www.prof.msu.ru/publ/book3/sok.htm>.
39. Эткинд А. М. Время бритого человека, или Внутренняя колонизация России // Ad Imperio. 2002. № 1.
40. Эткинд А. М. Русская литература. XIX век: Роман внутренней колонизации // Новое литературное обозрение. № 59.
41. Ядринцев Н. Инородцы Сибири и их вымирание // РМ. 1883. № 3.

## Интеракции ислама и православия в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX в.)

*3. Т. Садвокасова*

Религия занимает в духовной жизни любого народа важное место. Она является одной из форм общественного сознания человека. Вне зависимости от конфессиональной принадлежности, большинство верующих в Республике Казахстан придерживаются толерантности в отношении других религий, чего нельзя сказать о новых миссионерах, все чаще появляющихся в нашей стране и в бывших советских республиках. Казалось бы, к настоящему времени все мировые религии определились со сферой своего распространения. Но сегодняшние проповедники, используя образовавшийся вакуум в идеологии, различными способами пытаются привлечь в лоно своей религии людей, которые ранее считали себя атеистами или тех, кто ищет путь к вере.

Являясь свидетелями и в некоторой степени участниками событий рубежа тысячелетий и веков, мы пытаемся дать оценку явлениям прошлого. Отдельные исследователи, анализируя отношения, сложившиеся между странами накануне нового тысячелетия и что ожидает нас в будущем, считают, что «если XX столетие являлось веком столкновений идеологий, то XXI столетие станет веком цивилизаций и религий» [1, с. 387]. Хотелось бы надеяться, что проблемы, возникающие между государствами, будут решаться цивилизованно, мирным путем. Но события 11 сентября 2001 г. и последующие наводят на мысль, что не все так просто. Обострение противостояния на религиозной почве может привести к непредсказуемым последствиям.

Если перенестись на 100–130 лет назад, мы найдем немало примеров взаимного влияния народов, исповедующих две основные религии на территории Казахстана: ислам и православие. Мирное сосуществование этих конфессий и даже интеракции наблюдаются при отсутствии вмешательства со стороны государства. Но когда появляются проповедники той или иной веры, деятельность которых поддерживается властями, ситуация меняется, и не в лучшую сторону. Не секрет, что царское самодержавие проводило политику, направленную на христианизацию нерусских народов. И, конечно, главным помощником в этом являлась русская православная церковь.

В истории российского самодержавия одним из

важнейших был закон Павла I от 5 апреля 1797 г. о порядке престолонаследия. В этом же законе российский император провозглашался главой православной церкви. Статья 42 «Свода законов Российской империи», изданного в начале 1930-х гг. при Николае I, гласила: «Император, яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов веры и блюститель правоверия и всякого в церкви святой благочиния». Православная церковь провозглашалась «господствующей и первенствующей» [2, с. 139].

Распространение православия царское правительство рассматривало как один из основных способов воспитания у «иноверцев» верноподданнических чувств. Приемы и методы воздействия на сознание иноверцев-казахов с целью их отказа от мусульманской веры и перехода в православие были различны. На начальном этапе прибегали к материальным поощрениям. Время показало, что этот способ затрагивает только беднейшую часть населения. Необходимо было расширить рамки миссионерской деятельности, так как доходы для церкви эта категория населения приносила незначительные, порой вовсе никаких, а расходы предполагались немалые. При образовании новых приходов особое внимание уделялось экономической стороне, то есть доходности. Наступил черед более обеспеченной части коренных жителей. Некоторые из них поддались на всевозможные награды в виде чинов, халатов, серебряных ложек, ленточек от медалей и пр. Были периоды усиленного влияния на женщин и детей. В конце концов стали использоваться все испытанные средства и среди всего коренного населения, независимо от социальной принадлежности, пола, возраста, вплоть до лиц, находящихся в заключении. Пытались увеличить количество казахов, принявших православие, миссионеры и священники не всегда соблюдали установки церкви. Следствием такого пренебрежительного и недобросовестного, а порой и безнравственного отношения явилось возвращение в прежнюю веру крещеных казахов. Так, по святому крещению Василий Ложников (Б. Бейсимбинов) обращается с просьбой к уездному начальнику о разрешении вернуться в магометанство. В своем прошении он пишет, что

принял православную веру по легкомыслию, находясь в безвыходном положении. Далее отмечает, что православной веры так и не смог усвоить, «да меня и не старались к этому приучить в самом начале мои наставники. А цель их была для счета привести в православие, почему я и остался истым магометанином, исполняя все их обряды» [3, л. 34 об.]. Как видно из прошения, будучи крещен 15 лет тому назад, он тем не менее остался в душе мусульманином, что свидетельствует о неискренности перехода в православие и недостаточно добросовестном отношении наставников, озабоченных не качеством, а количеством.

Переход из мусульманства в христианство имел различные причины: обещание материального вознаграждения, оказание поддержки во время выборов в местные органы власти, любовь к иноверцу и т. д. От крещеного киргиза Михаила Алексеевича Васильченко (в магометанстве Молдубай Зургубаев) на имя начальника Семипалатинского уезда поступило прошение, в котором говорилось о причинах принятия православия, 16 лет тому назад: «По принятии крещения обещали выдать мне денег на устройство хозяйства, а когда принял, ничего не получил, 4 года тому назад подавал прошение губернатору о переходе в магометанство» [3, л. 123]. Причем отмечено, что появившиеся после принятия православия дети крещены. То есть, не получив обещанного материального вознаграждения, крещеный отказывается оставаться в православии.

Миссионеры и священнослужители искали различные средства для христианизации казахов, но в то же время считали, что реализация их планов не может осуществляться без определенных барьеров. Они указывали на то, что распространение между казахами христианства встретило бы затруднения в самом распорядке их обыденной жизни, должно было бы сопровождаться учреждением кочевого православного духовенства с походными церквями, а также дозволением не соблюдать посты и вызывало бы необходимость распределять кочевки так, чтобы крещеные не сталкивались с некрещеными. В 1850-е гг. генерал-губернатор Западной Сибири Гасфорд сочинил для казахов особую мусульманско-протестантскую веру, разрешавшую и лошадиное мясо, и кобылий кумыс, и даже многоженство. Но проект его не был разрешен правительством и православной церковью. Даже российского самодержца возмутил проект «ученого-губернатора». На предложенном проекте непонятной религии царь начертил: «Религии, как законы, не сочиняют!» [4].

Однако насильственная и поверхностная христианизация проводилась не только среди казахов. Ранее, в 1733–1743 гг., в Сибирь была отправлена Вторая Камчатская экспедиция, призванная наряду с решением географических задач осуществить комплексное исследование всей территории Сибири и населяющих ее народов. В трудах и экспедиционных материалах большинства участников экспедиции можно обнаружить данные, характеризующие процесс христианизации коренных сибирских народов. При

этом в ряде случаев авторы оценивают массовую христианизацию народов Западной Сибири как насильственную и неэффективную, не затронувшую основ традиционного мировоззрения аборигенов. Даже Крашенинников, более осторожный в своих оценках, приводит красноречивые свидетельства на этот счет. Он сообщает, например, что из новокрещенных татар (тюрков) Кузнецкого уезда лишь немногие посещают церкви, имеют в жилищах иконы: «Большая же часть крещеных, понеже сказывают, что крещены неволею, сброся кресты, по-прежнему свою веру держат». Схожей, согласно полученным им сведениям, была ситуация и у остяков: «Об остяках сказывают (из них много крещеных), что иные на иконах рыбу чистят и молоко ими покрывают, у иных место игрушки робятам» [5, с. 30]. Признаться, на наш взгляд, истинно верующий любого исповедания не позволил бы себе столь кощунственно обращаться со святыми атрибутами другой религии. Да и остяков судить мы не вправе, так как они не поняли и не прониклись истинами православной веры, не осознали того, чего добивались от них пришлые проповедники. А те, в свою очередь, видимо, посчитали, что достаточно рассказать остякам о православии, раздать крестики, построить церковь, дать небольшую сумму денег, а остальное придет само собой. Вот и причина, которая кроется в поверхностном подходе миссионеров, и результат, как видим, налицо.

А теперь посмотрим на эту проблему другими глазами. Оставим в стороне политические мотивы, деятельность миссионеров и обратимся к примерам действительно добровольного принятия веры или ее некоторых обрядов и попытаемся найти причины перехода православных в ислам и мусульман в православие. Переселенцы из России «окиргизивались» и «омусульманивались», то есть оказывались под влиянием коренных жителей. Находясь в тысячах километров от родных мест, русские крестьяне искали духовной поддержки в трудные минуты жизни. Вначале они перенимали язык и обычаи местных жителей. Миссионер Соколов летом 1892 г. посетил русские поселения в киргизских степях Тургайской области. По поводу этой поездки он писал в отчете: «Некоторые семьи деревни Бестюбе по 20 лет не исполняют христианского долга исповеди. У крестьянина Егора Зюрикова дети говорят по-киргизски и плохо знают русский язык. Забыли русские бытовые обычаи. Его сын Иван (15 лет) обучался в ауле у муллы». Соколов за 42 дня объехал 1 070 верст и посетил 1 596 русских поселенцев, живущих в степи, среди киргиз и почти забывших русский язык [6].

О подобных фактах священник Павлодарской Флоро-Лаврской церкви докладывал епископу Омскому и Семипалатинскому и атаману Сибирского казачьего войска. Он писал о том, что лица из казачьего населения не исполняют долга исповеди в течение ряда лет. Некоторые из них не посещают церковь. Пастырские увещания совершенно не действуют. В составленный священником список вошли фамилии 33 человек в возрасте от 23 до 55 лет, и даже целые семьи [7, л. 3,7]. Бессилие священника

в привлечении казаков к исполнению христианского долга вынудило его обратиться к начальству с просьбой об оказании воздействия на казаков, уклоняющихся от исповеди. К сожалению, в документе отсутствует объяснение такого поведения казаков. Мы можем предположить, что тому причина — окружение, в котором оказались казаки. Видимо, наблюдая за жизнью коренных жителей, они постепенно приближались к образу жизни, которую вели казахи. Впоследствии мы встречаем немало примеров осуждения казаками поборов со стороны церкви и желания принять ислам.

Некоторые русские крестьяне не только забывали свои обычаи, но и изъявляли желание перейти в мусульманство. В марте 1914 г. генерал-губернатору Степного края поступила жалоба от крестьянина — уроженца Томской области, Барнаульского уезда, Чернокурьянской волости Осипа Толстикова на отказ в его ходатайстве об исключении из православия и перехода в магометанство. С этой просьбой он обращался еще в августе 1911 г. в Омскую духовную консисторию. Областное духовенство вернуло прошение и сообщило, чтобы Толстикову были преподаны пастырские увещания о переходе в лоно православной церкви, на что он ответил решительным отказом. Собранные затем через павлодарского уездного начальника (к этому времени он уже жил в Павлодарском уезде) и Барнаульского уездного исправника сведения показали, что никто из родителей и предков просителя магометанской религии не исповедовал, все были православными. Сам Толстиков до 23-летнего возраста исповедовал православную веру вместе с родителями, но позже стал уклоняться от православия в магометанство по личному убеждению. Узнав об этом, родители послали его послушником в Томский мужской монастырь, где он пробыл три года, но, не удовлетворив своих духовных нужд, ушел. С 1904 г. он находился среди киргизов Уруковской волости Павлодарского уезда. За это время он изучил арабский язык и окончательно отпал в магометанство [8, л. 29–29 об.].

Согласно пункту 3 Именного высочайшего указа Правительствующему сенату 17 апреля 1905 г., переход в нехристианскую веру может быть разрешен лишь лицам, которые до присоединения к православию принадлежали к означенной вере или к ней принадлежали их предки. В силу приведенного закона Толстикову, как никогда не принадлежавшему к магометанству и не имевшему предков этого вероисповедания, в исключении из православия было отказано [8 л. 30], и просьба сделать распоряжение о причислении его к мусульманской религии под именем Абдуллы Адамова осталась без удовлетворения. Хотелось бы отметить, что в деле Толстикова данные о давлении или влиянии мусульманского духовенства отсутствуют. То есть, как утверждает сам неопит, переход обусловлен только его личным убеждением.

Примечательным является материал о переходе из православия в мусульманство казачки Аграфены Ивановны Бородихиной. Она также обращается с аналогичной просьбой к генерал-губернатору. Ее же-

вание изменить веру обусловлено любовной связью с магометанином. Это с одной стороны. Но интересен факт ее уклонения от православия еще с 13-летнего возраста. Повзрослев, она вступает в «преступное сожительство» с мусульманином. Своего сына она одела в татарское платье, совершает омовение и другие обряды магометанской религии. В рапорте на имя семипалатинского губернатора священник говорит: «Я не допускаю и мысли, что Аграфена желает перехода в мусульманство сознательно: все это ею проделывается, я уверен, поневоле. По долгу пастыря я давал родителям девицы пастырское увещание и христианском прощении виновной дочери и об использовании родительской власти» [9, л. 5–6]. Удивляет священника поведение отца, который, не спешил соглашаться с позицией религиозного служителя, что, в свою очередь, навело его на мысль о равнодушии к религиозным вопросам большинства казаков. Священнослужитель даже отмечает, что «отец находит для себя выгодным отступничество дочери» [9, л. 9 об.]. Выходит, что в процессе расследования дела обнаруживается вероятность поддержки шага, сделанного Бородихиной, со стороны казачества как недостаточно добросовестных ревнителей христианской веры.

Особенно подвержены влиянию православия были киргизы, кочующие вблизи «линий», выказывающие к христианской вере определенное расположение: некоторые из них ставили святителю и чудотворцу Николаю свечи, другие брали у русских святую воду и кропили ею свой скот, особенно во время падежа. Бывали случаи, что на беременную женщину, когда она долго не разрешилась от бремени, налагали святой крест [10, с. 787]. В данном случае видно, что без вмешательства со стороны служителей церкви иногда иноверцы проявляли интерес к другой вере и использовали некоторые приемы, относящиеся к чужой религии.

В отчете о деятельности Туркестанского епархиального Казанско-Богородичного братства за 1896 г. отмечено, что «грамотные калмыки ничем не отличаются от русских: посещают храм, знают молитвы и стараются вообще жить по-русски, хотя и обособленно от русских: но это объясняется кичливостью казахов по отношению к инородцам» [11, л. 561 об.]. Есть, конечно, вероятность влияния миссионеров, но, как видно из документа, сильного давления на калмыков со стороны православных служителей не было.

Таким образом, случаи отказа от религии предков имели различные причины. К общим причинам можно отнести недовольство политикой русского царизма и казахской феодальной верхушки в отношении своих народов. Переход в другую религию давал возможность разрешения конфликта «малой кровью», это была одна из форм протеста. Следующей причиной, на наш взгляд, является объективный процесс ассимиляции. Особенно это касается русских крестьян, которые, оказавшись оторванными от своих корней, «окиргизивались», «обурячивались», «омусульманивались». В этом нет ничего противоземного. В условиях жизни XIX в. сложно

было создать свою диаспору, позволяющую сохранить свой язык, культуру, обычаи. Общим как для православных, так и мусульман является то, что неопитами в большинстве случаев становилась беднейшая часть населения. К частным причинам можно отнести вознаграждения в виде оказания материальной помощи, выделения земельных участков, выдвижения на службу в местные органы власти, любовные отношения, личные убеждения. Если любовь и личные убеждения распространяются на мусульман и чаще на православных, то по поводу вознаграждения с ним больше связаны случаи перехода из мусульманства в православие.

Однако главным в интеракциях мы считаем взаимопонимание, взаимодействие. Только в этом случае можно преодолеть всевозможные конфликты и сохранить мир и спокойствие. Замечательные слова сказал Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев на Евразийском медиа-форуме (апрель 2002 г.): «Ни одно государство не может рассчитывать на расцвет

и развитие без интеграционных процессов. Огромное значение уделяется духовному фактору, единству народов, особенно на той территории, которую мы называем Евразией, и в частности в Казахстане. На нашей земле накоплен богатый и уникальный опыт мирного сосуществования наций, культур и различных исповеданий в одном государстве. Это наследие определяет корни нашего единства и помогает яснее увидеть будущее» [12].

Процессы взаимодействия и взаимопроникновения культур приводят к их обогащению и процветанию. Великий русский писатель Л. Н. Толстой высоко отзывался об исламе, не менее известный в своей стране и за рубежом выдающийся казахский поэт и мыслитель А. Кунанбаев считал полезным знать русский язык и сам переводил произведения русских писателей для казахского читателя. Это еще раз является ярким свидетельством необходимости культурных контактов между народами, от которых в выигрыше окажутся все.

#### Источники и литература

1. Гаджиев К. С. Введение в геополитику. М., 1998; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и перестройка мирового порядка. Полис. 1994. № 1.
2. Дамешек Л. М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири XIX — начала XX века. Иркутск. 1986. С. 139.
3. ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 403.
4. Шихатов И. Вера без смуты. Крестьянское слово. Омская областная газета. 1997. 22 июля.
5. Элерт А. Х. Религиозная ситуация в Сибири в оценках участников Второй Камчатской экспедиции. Гуманитарные науки в Сибири. 2002. № 2.
6. Оренбургский край. 1893. № 5.
7. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 876
8. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 3853
9. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1265
10. Сотников И. Несколько слов о возможности учреждения миссии между киргизами Средней Орды // Православное обозрение. 1872. Май.
11. ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 401.
12. Назарбаев Н. А. На языке мира и справедливости // Казахстанская правда. 2002. 17 апр.

## Русские и американцы: к истокам возникновения этнических стереотипов

*Н. Г. Смарикина*

Понятие «этнические стереотипы» было введено в научный оборот довольно давно и имеет множество определений. Современные этнопсихологии указывают на то, что этнический стереотип является прежде всего «упрощенным, схематизированным, эмоционально окрашенным и чрезвычайно устойчивым образом какой-либо этнической группы или общности, легко распространяемым на всех ее представителей» [9, с. 198]. Кроме того, он является измеряемой формой проявления национального характера — как социально обусловленное и относительно устойчивое оценочное суждение этнофора (индивида как носителя этнического сознания) [9, с. 207], относящееся как к «своему» народу (автостереотип), так и к «другим» народам (гетеростереотип). Таким образом, это понятие неразрывно связано с двойными стандартами самооценок и создания «образов».

В философии понятие «образ» означает «результат и идеальная форма отражения объекта в сознании человека» [1, с. 235]. «Образ жизни» представляет собой «конкретные социокультурные интерьеры (типичные формы, способы и механизмы) жизнедеятельности социальных субъектов» [2, с. 576]. Понятие «образ жизни» — одно из ключевых в анализе этнических стереотипов того или иного народа. В послед-

ние десятилетия, пожалуй, больше всего стереотипов у русского населения возникало по отношению к американцам. Они постепенно обрастали подробностями, зачастую превращаясь из «полуправд» в мифологемы. Политика «холодной войны» воспитала несколько поколений людей, воспринимающих Америку как потенциальную угрозу безопасности нации. И это не удивительно, поскольку рядовым гражданам России всегда достаточно сложно было посетить эту страну, прежде всего из-за расстояния, а в свете событий последних лет (11 сентября 2001 г., война в Ираке и т. д.) — и по причине усложнения процедуры получения виз и разрешений на въезд.

Известную роль в подобном восприятии сыграла и политика двух сверхдержав — политика вечной конкуренции и скрытой вражды. Этим и объясняется, на наш взгляд, наличие в студенческой среде Барнаула антиамериканских настроений. Так, в статье «Минута молчания», опубликованной в газете «Молодежь Алтая» сразу после теракта в Нью-Йорке 11 сентября, многие молодые люди заявили, что «американцы вели себя высокомерно, не надо было считать себя главной страной в мире» [3, с. 2].

Однако следует признать, что Россию в Америке окружают не меньшим количеством мифов. Интерес

к загадочной природе «русской души» настолько велик, что к началу 1980-х гг. в США формируется целое направление в науке — «русология».

Весной и летом 2003 г. в процессе работы в летних лагерях отдыха в США и в путешествиях по стране нами был проведен ряд исследований, целью которых было выявить стереотипный образ России и русских у жителей США разного возраста. Основными методами сбора информации были анкетирование, опрос, метод недописанного тезиса и графический тест — изображение визуальных образов, фиксирующих модальные этностереотипы. При этом выбор конкретного метода был обусловлен возрастом респондента.

В разных кварталах самого многонационального города США — Нью-Йорка — нами был проведен социологический опрос, чтобы установить, можно ли считать американское население «этносом». Напомним, что понятие «этнос» означает «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка), а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании (этниме)» [9, с. 207]. Сами жители США провозгласили себя единым народом, нацией еще в XVIII в.

Таким образом, прежде чем приступить к исследованиям, мы решили выяснить, правомерно ли будет назвать американцев этносом? Что касается первого признака, то известно, что английский язык признан универсальным, но «американский» английский существенно отличается от «английского» английского. Нами были опрошены 100 человек в возрасте от 10 до 69 лет, всем им были заданы идентичные вопросы. В табл. 1 приведены наиболее типичные ответы. Это исследование доказало как то, что население США представляет собой своеобразный «американский салат» (по выражению Ю. В. Бромлея), так и то, что оно в целом сочетает в себе в той или иной мере все составляющие понятия «этнос» [6].

Таблица 1

Результаты социологического опроса по определению национальной принадлежности респондента

№ респондента	Ê èâéíë ìäöèñäëüñ-ñðè Æ ñááÿ ìðè÷èñëÿäâ?	Родина Вашего отца	Родина Вашей матери
1	американец	Италия	Англия
2	американец	Польша	Америка
3	американец	Германия	Словения
87	еврей	Америка	Израиль
94	американец	Белоруссия	Америка
95	американец	Пуэрто-Рико	Польша
97	китаец	Китай	Америка
100	àìðèèàìö	Америка	Россия

Исследование по выявлению этнических стереотипов мышления в США было начато нами летом 2003 г. с категории населения, наиболее подверженной влиянию стереотипов — с детей. Оно началось сразу в двух спортивных детских лагерях: «Camp Le-

nox» штат Массачусетс и «Iroquois Springs» в штате Нью-Йорк. Возраст детей составлял 7–15 лет. Задания варьировались в зависимости от возраста. Самым младшим детям (54 человека) был предложен графический тест. Эта методика позволила оценить и сопоставить авто- и гетеростереотипы, в том числе и антропостереотипы. Мы предложили нарисовать символ своего народа, своей страны, а затем нарисовать символ России и россиянина. Вполне закономерны в данном случае стало преобладание автостереотипов, связанных с социально-политической парадигмой восприятия, таких как государственные символы — изображения флага США (69%), Белого дома (14%). Себя же как жителя страны они рисовали в виде супергероя (27%), космонавта (11,4%), юриста/политического деятеля (9%), врача (8,5%), а также представителей других уважаемых в их стране профессий, что, по мнению ученых, является нормальной реакцией ребенка. «Автостереотип нередко мифологизирован — это не столько показатель реального своеобразия той или иной этнической группы, сколько представления о нем, сложившегося в коллективном сознании многих поколений» [7, с. 58]. Россию они представляют заснеженной страной с дикими животными и людьми, греющимися у костра (7%), или изображают флаг Российской Федерации (2,1%), некоторые затруднились изобразить что-либо, предпочли нарисовать наши портреты как представителей этой страны (1,8%).

Детям в возрасте 10–15 лет (73 человека), отдохавшим в этих лагерях США, было предложено охарактеризовать эти страны и их жителей при помощи 5 прилагательных (табл. 2). В таблицу не вошли реже употребляемые прилагательные.

Таблица 2

Результаты исследования (описательная методика) 2003 г.

Россия		Америка	
Прилагательное	%	Прилагательное	%
Дружелюбный	66	Красивый	65
Пьяный	58	Богатый	78
Грязный	52	Справедливый	67
Работящий	41	Добрый	41
Ñèñàððè÷íé	29	Агрессивный	17

Молодым людям 17–24 лет (водители лагерей — американцы и студенты колледжа им. Вагнера в Нью-Йорке, 31 человек) была предложена игра в ассоциации, и одним из слов, повторявшихся ведущим, было слово «Россия». Ниже приведены примеры цепочки ассоциаций с этим словом.

1. Россия — снег — зима — водка — перестройка — пирожки — русский салат (винегрет).

2. Россия — «Тату» — красивые девушки — холод — снег — пирожки — пельмени.

3. Россия — дружба — Путин — Горбачев — перестройка — медведи — зима — водка.

4. Россия — водка — деньги — мафия — цыгане — медведи — снег.

Кроме того, молодых людей просили рассказать все, что они знают о нашей стране. Выяснилось, что

большинство 17–24-летних американцев обладает лишь поверхностной информацией на уровне выше-приведенных ассоциаций, имея при этом довольно смутные знания о месторасположении Российской Федерации (теряясь и заявляя «это где-то в другом полушарии» или «это где-то в Сибири»), а также об образе жизни русского населения. Таким образом, можно говорить о наличии стереотипов по отношению к нашей стране «Россия – это друг США, партнер по политике», но при этом довольно странная страна «где-то в другом полушарии», где всегда лежит снег, люди выживают только благодаря водке и большим деньгам, а по улицам у них ходят медведи. Эти стереотипы активно муссируются и поддерживаются СМИ США, даже в таком научном журнале, как «National Geographic» описание типичного российского пейзажа выглядит так: «Человеческие следы редко пересекают просторы России, особенно вблизи финской границы. Только при особой необходимости люди могут выжить на этих тысячах акров елового леса и голых равнин с кочующими стадами лосей, волков, медведей, и кабанов...» [8, с. 55].

Контрастными на этом фоне выглядят рассказы людей старшего поколения (50–70 лет). Они считают, что «один русский – друг, но вместе они – неуправляемый». Брюс Уорнер, 56-летний житель г. Беннингтона, штат Вермонт, показал на небольшую гору за его домом: «Видишь тот холм? Все свое детство я провел в ожидании, что оттуда появятся советские самолеты с ядерными боеголовками». Примерно такие же высказывания можно было услышать от большинства респондентов старшего возраста. В этом смысле американский комедийный фильм «Взрыв из прошлого» начинается вполне правдоподобно. Многие жители США рассказывали, что они сами или их соседи строили бомбоубежища и запасали продукты на случай ядерной атаки.

Типичной частью любого американского пейзажа являются государственные флаги не только на административных зданиях, но и на жилых домах, машинах, одежде и даже ювелирных украшениях.

Доказано, что одним из факторов формирования этностереотипов является национальная идеология, как правило, транслируемая национальной элитой или правительством. Этим, на наш взгляд, объясняется столь явная смена стереотипов за короткий (по меркам истории) промежуток времени (25 лет). Изменилась политика государства, изменилось настроение в СМИ относительно того или иного события, изменились и стереотипы. И вполне верно, что если долго втолковывать людям, что они – «сверхнация», «первыми высадились на Луне» и т. д., то рано или поздно они в это поверят. Чтобы понять суть и природу автостереотипов населения этой страны, достаточно взглянуть на карту мира в атласе для дошкольников и младших школьников, изданном в США. В одном полушарии по центру расположены Северная и Южная Америки, прочие же континенты сжаты и в таком виде помещены в другое полушарие.

Тесты и задания, подобные вышеприведенным, были предложены русским детям в июле 2004 г. в

Таблица 3

Результаты анкетирования (описательная методика). 2004 г.

Россия		Америка	
Прилагательное	%	Прилагательное	%
Умный	56	Некрасивый, жирный	73
Красивый	54	Глупый	69
Добрый	49	Богатый	77
Работящий, трудолюбивый	46	Злой, заносчивый	43
Айяааоуэ	18	Трудолюбивый	24

Таблица 4

Результаты анкетирования (описательная методика). 1994 г.

Россия		Америка	
Прилагательное	%	Прилагательное	%
Открытый, простой	66	Культурный, воспитанный	73
Терпеливый	59	Энергичный	59
Гостеприимный	58	Рациональный	48
Мирнолюбивый	56	Трудолюбивый	34
Трудолюбивый	53	Религиозный	31

детском образовательном лагере «Кристалл» недалеко от Бийска. Детям 6–10 лет (40 человек) был предложен графический тест. При этом символическим изображением нашей страны чаще всего были Московский Кремль (10%), церкви (9,8%), герб и флаг РФ (14%). При изображении людей доминировали автостереотипы, связанные с традиционной культурой: элементы национального костюма, герои народных сказок. Детям 10–16 лет (34 человека) было предложено также охарактеризовать жителей двух стран при помощи прилагательных (табл. 3). При сравнении этих данных с опубликованными в 1994 г. в журнале «Родина» результатами такого же анкетирования ([4, с. 16], табл. 4) легко заметить накопление за 10 лет напряженности между двумя державами.

Отношение молодых людей, достигших совершеннолетия, можно проследить по результатам социологического опроса, приведенным выше (после событий 11 сентября). А представители старшего поколения (40–60 лет) выражают негативное отношение к США следующими фразами: «Вся эта гадость с экранов – все от них», «Затравили своими окорочками, совсем обнаглели, скоро на нас войной пойдут» и т. д. Россия же представляется им разрывающейся на части и стремительно приближающейся к самоуничтожению, консолидации с «западом».

Автор и сама не была свободна от стереотипов мышления по отношению к гражданам этой страны, ведь, действительно, пропаганда «западного» (читай – американского) образа жизни уже набивает оскомину. Однако каково же было наше удивление, когда мы получили более подробные инструкции по тому, как должен вести себя работник лагеря в США. При работе с детьми допускается только закрытая одежда (шорты/юбки ниже колен, закрытые футболки выдаются администрацией лагеря). Если имеется пирсинг, на время работы в лагере его необходимо убрать. Татуировки днем должны быть закрыты одеждой или повязкой. Купальники – только закрытые, мужчины купаются в шортах и т. д. [5, л. 2]. В целом,



прожив в этой стране полгода, я поняла, в чем их главное отличие от россиян. Они уверены, что они — лучшие, вся жизнь их регламентирована сводом четких правил и инструкций, без соблюдения которых выжить в обществе невозможно.

По сути, мы обмениваемся ценностями. Они начинают ценить нравственность, честность, добрые поступки, толерантность к людям других наций и рас, семью, трепетно относиться к ее традициям и обрядам, таким, как общий ужин, чтение книг детям, отдых у костра. В России же сейчас имеется тенденция к разрушению нравственного облика, складывавшегося столетиями. На пьедестал возносятся столь чуждые нашей знаменитой «широкой русской душе» ценности — деньги, власть, насилие. Таким образом, под угрозу ставятся само существование нашей страны и безопасность нации, так как именно великая сила русской духовности во все времена помогала справиться с экономическими проблемами, политическими неурядицами и противостоять захватчикам.

Формирование подобной структуры авто- и гетеростереотипов можно объяснить различиями в процессах складывания национальной идеологии в Российской Федерации и США. В России традиционно главенствующую роль играла концепция национального развития, ориентированная на этно-культурную идентичность. Если до начала 1990-х гг. государственная символика была своеобразным «гарантом» безопасности нации, то после распада СССР и до сих пор населению (особенно старшей его части) сложно

привыкнуть к новым символам. Россия сегодня является прежде всего этнократическим государством, и ранги этнических групп определяются близостью к самопониманию господствующего этноса (русских). В Соединенных Штатах процесс формирования консолидированной программы национального развития не завершен, тем более что США — многонациональное государство и господство культуры одной нации над другими в нем выявить невозможно. В связи с этим для данной страны характерна актуализация общегосударственных символов.

Разумеется, неправильно было бы отождествлять мнение представителей доминирующего в Российской Федерации этноса (русских) с мнением жителей СССР. Л. Гудков указывал, что «эта структура самоидентификации значима в первую очередь для русских и родственных им в культурном и социальном отношении славянских народов, образовывавших ядро советской империи и в минимальной степени ощущавших до ее распада свою этническую ущемленность. Скажем, для балтийских народов Запад выступал уже в другом качестве — абсолютное большинство респондентов из этих стран считают себя людьми Запада, западной культуры» [4, с. 15]

Следует учесть, что в условиях модернизации именно Запад (и прежде всего США) играл для советского социума роль коллективного обобщенного анонимного судьи и наблюдателя, в присутствии которого разворачивается сегодня поведение участников политического или культурного процесса.

#### Источники и литература

1. БСЭ. Т. 18. М.: Сов. энцикл., 1974.
2. БЭС, философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия. МН: МФЦП, 2002.
3. Васильева Л. Минута молчания // Молодежь Алтая 2001. № 38. 19 сент.
4. Гудков Л. Национальное самосознание: версия Запада и России // Родина. 1994. № 2.
5. Из инструкции для вожатых ДОЛ «Iroquois Springs», 2003.
6. Материалы исследования; июль 2003 г. в г. Нью-Йорк, США.
7. Маркарян Э. С. Проблема культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2.
8. Where nature rules // National Geographic. Июнь 2002.
9. Спецпрактикум по этнологии: Учеб.-метод. пособие / Сост. В. И. Матис. Вып. 1, Барнаул: Изд-во БГПУ, 2000.

## Сравнительная характеристика групп немецкого населения Алтайского края и Омской области

Т. Б. Смирнова

По данным переписи населения 2002 г., в Российской Федерации проживало 597 212 немцев. Самая большая по численности группа российских немцев проживает в Западной Сибири. В Алтайском крае, Кемеровской, Новосибирской, Омской, Томской и Тюменской областях, по данным переписи, живет 279 716 немцев. Несмотря на то, что в результате эмиграции в Германию численность немецкого населения в Сибири значительно сократилась, в Алтайском крае и в Омской области российских немцев по-прежнему живет больше, чем в каком-либо другом регионе России. Численность немцев в Алтайском крае составляет 79 502 чел., в Омской области — 76 334 [3].

Немецкое население Алтайского края и Омской области имеет много общего в происхождении, этниче-

ской истории, культуре, но между этими группами имеются и различия. Сравнительное изучение этих крупнейших в России групп немцев ранее не проводилось, что было обусловлено следующими причинами. В конце XIX и в первой половине XX вв. внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей было направлено на изучение немецкого населения Поволжья, Украины, Прибалтики, то есть тех регионов, в которых проживала основная масса немцев до депортации 1941 г., а немцы Сибири практически не изучались историками. Начиная с 1940-х гг. и до конца 1980-х гг. в Советском Союзе были невозможны не только научные исследования, но и само упоминание о советских немцах, поскольку они являлись репрессированным народом. В Сибири лишь один исследователь, Л. В. Малиновский из Барнаула, занимался

проблемами экономического и социального развития немецкой деревни [2]. Но в условиях того времени, когда немцев приходилось называть то «некоторыми группами», то «западными меньшинствами», когда не было даже возможности прямо указать национальность, о каких-либо широкомасштабных исследованиях не могло быть и речи.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. наблюдается бурный всплеск интереса к истории российских немцев. В это время складывается несколько крупных научных центров, занимающихся этой проблематикой, в частности в Москве, Санкт-Петербурге, Саратове. Но поскольку основная масса российских немцев проживала в Сибири, логичным стало развитие исследовательской работы в сибирских городах, в основном в Барнауле, Новосибирске, Кемерово, Омске и Томске. Особенностью настоящего этапа исследований является то, что ученые этих городов изучают в основном историю немцев своего региона [1]. Это связано главным образом с огромным количеством не востребованных ранее источников в местных архивах. Обобщающих работ по всей Сибири крайне мало. И даже в имеющихся работах, посвященных немцам Сибири, существует тенденция изучения в основном региональных групп немцев. Между тем существует необходимость изучения общих закономерностей развития немцев Сибири и наряду с этим – выявления региональных особенностей.

Массовое переселение немецких крестьян в Сибирь началось в конце XIX – начале XX вв. Сведения о первых немецких поселениях относятся к середине 1880-х гг. на Алтае и к началу 1990-х гг. в Тарских урманах, на территории современной Омской области. Первыми крупными немецкими населенными пунктами в Сибири принято считать с. Александровку в Омской области, основанное в 1893 г., и с. Подсосново на Алтае, основанное в 1894 г. Оба села были основаны переселенцами из Поволжья. Причинами переселения были недостаток земли и голод в Поволжье. После этого начинается массовое переселение немецких крестьян в Сибирь. Основными районами расселения были Омский уезд Акмолинской области и Славгородский уезд на Алтае. К 1914 г. здесь было основано 323 немецких населенных пункта, в Славгородском уезде проживало 17,5 тыс. немцев, в Омском уезде – 20,2 тыс. Общими для переселенцев были причины, по которым они ехали в Сибирь и районы выхода. Основными районами выхода были Поволжье и Украина. Но соотношение переселенцев из этих регионов, их профессиональный состав на Алтае и в районе Омска различались. Все исследователи признают, что среди переселенцев на Алтай преобладали (по различным источникам, от 45 до 80%) выходцы из южно-русских губерний, меннониты по вероисповеданию. В Омском уезде было больше выходцев из Поволжья. Существовала разница и в землепользовании. Если на Алтае переселенцы размещались на каби-

нетских и казенных землях, то в Омском уезде переселенческие участки нарезались на казенных землях, землях, принадлежащих Сибирскому казачьему войску, часть переселенцев брала участки земли в аренду у частных лиц.

Характер расселения повлиял на консолидационные процессы среди гетерогенных по своему происхождению групп переселенцев. Процессы консолидации различных групп немцев в единую территориальную общность «сибирских» немцев стали особенно заметны со второй половины XX в. После коллективизации, депортации и укрупнения колхозов и совхозов в одних населенных пунктах стали проживать потомки переселенцев из разных районов, стали распространяться межэтнические и межконфессиональные браки. В Омской области процессы консолидации шли быстрее. На Алтае, где преобладали меннониты и характер их расселения был более компактным, прослеживается их большая культурно-бытовая и языковая обособленность.

Язык меннонитов «платтдойч» имеет значительные фонетические, лексические и грамматические отличия от литературного немецкого языка и от диалектов средненемецкого языка, на которых говорила большая часть поволжских немцев. В условиях иноязычного окружения и большой дистанции от других диалектов немецкого языка на Алтае произошла консервация «платтдойч» меннонитов, сохранились два основных говора: хортицкий и молочненский. В сфере бытовой культуры существуют отличия немцев Омской области от немцев Алтая, также связанные с преобладанием среди последних меннонитов. Несмотря на значительные изменения в хозяйстве и материальной культуре, произошедшие в условиях адаптации к новым природно-климатическим условиям, у немцев Алтая сохранились черты хозяйства и культуры, характерные для южных районов России. Здесь встречаются сельскохозяйственные культуры, породы скота, инвентарь, предметы интерьера и т. д., которые весьма редки или вообще не были зафиксированы в Омской области.

Вектор развития обеих групп немецкого населения Сибири, конечно, является общим. Это заметно и на примере развития двух национальных районов, созданных практически одновременно, в 1991 и 1992 гг., Немецкого национального района на Алтае с центром в Гальштадте и Азовского немецкого национального района Омской области. Тем не менее при проведении этнографических исследований культурно-бытовая и языковая специфика немецкого населения Алтая и Омской области выявляется до настоящего времени. Сохранение этой специфики длительное время вряд ли возможно по многим причинам, в том числе по причине массовой эмиграции немцев из Сибири в Германию и переселения в Сибирь немцев из Казахстана, также являющихся носителями специфичной культуры.

### Источники и литература

1. Бруль В. И. Немцы в Западной Сибири. Топчиха, 1995. Ч. I. 194 с.; Ч. II. 224 с.; Вибе П. П. Образование и становление немецких колоний в конце XIX – начале XX вв. // Немцы. Россия. Сибирь. Омск, 1997. С. 5–57; Соколовский С. В. Меннониты Алтая. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1996. 256 с.; Шайдуров В. Н. Формирование и социально-экономическое развитие немецкой диаспоры на Алтае: конец XIX – начало XX вв. Барнаул: Полиграфсервис, 2003. 144 с. и др.
2. Малиновский Л. В. Жилище немцев-колонистов в Сибири // Советская этнография. 1968. № 3. С. 97–105; Он же. Сельское хозяйство национальных меньшинств в Сибири (1919–1928 гг.) // Вопр. истории Сибири. Томск, 1967. Вып. 3. С. 202–213, и др.
3. <http://www.perepis2002.ru>

## Русское глазами алтайцев по полевым материалам (об этнокультурных взаимодействиях)

Н. А. Тадина

Сегодня Республика Алтай находится в преддверии исторической даты – 250-летия вхождения Горного Алтая в состав России. Значение исторического события тех далеких времен обычно трактуется как причина «прогрессивного развития региона», как повод к «переходу алтайцев на оседлый образ жизни», как предвестник «вечной дружбы между двумя братскими народами». Все подобные утверждения давно набили оскомину своим преувеличением, поспешностью, идеологической окраской и требуют нового теоретического осмысления. В связи с этим предлагаемая тема определена недостаточной изученностью итогов совместного проживания двух этносов – русских и алтайцев, их этнокультурного взаимодействия, сложившихся этнических стереотипов. В основе этих проблем лежит вопрос о неизбежности модернизации традиционного общества алтайцев привнесенной русской культурой. При освещении темы используются многолетние этнографические наблюдения и полевые материалы автора, собранные как среди алтайцев, так и среди русских Горного Алтая.

По сведениям всероссийской переписи 2002 г., население республики составляет 203 тыс. чел., из них алтайцев (в том числе теленгитов, тубаларов, кумандинцев и челканцев) – 68 тыс. чел., русских – 116,5 тыс. чел. (3, с. 1854). Этническая карта Горного Алтая обнаруживает следующую особенность. Русские, как этническое большинство республики, расселены на севере, в предгорной части, и в центре, горных речных долинах. Современная территория проживания русских была сформирована еще первыми переселенцами. Она охватывает Майминский, Турачакский, Чойский районы, являющиеся регионом формирования северных алтайцев – челканцев, кумандинцев, тубаларов, в настоящее время почти полностью ассимилированных. На территории проживания южных алтайцев – в Чемальском, Шебалинском, Онгудайском, Усть-Канском районах русские расселены не повсеместно, а преимущественно в районах, крупных поселках, придорожных селах. Из трех отдаленных районов в Улаганском и Кош-Агачском, являющихся территорией проживания теленгитов, одной из южноалтайских групп, русские составляют меньшинство, а в Усть-Коксинском районе, заселенном еще три века назад староверами, их большинство.

Полевые материалы свидетельствуют, что русские и алтайцы – два отдельных самостоятельных народа, живущих на одной территории. Этнонимом «алтайцы» в этнографической науке принято обозначать южных алтайцев, состоящих из двух этнотерриториальных групп – алтай-кижи и теленгитов, и северных алтайцев – тубаларов, кумандинцев и челканцев. Несмотря на политические веяния последних лет (считать ли группы алтайцев отдельными народами), под словом «алтайцы» я имею в виду и южных алтайцев, сохранивших свое этническое самосознание, и часть северных, осмысливающих себя таковыми. Русские Горного Алтая представляют собой локальную этнокультурную общность, сформированную из потомков староверов, крестьян, беглых каторжан. Они осознают себя неотъемлемой частью русских, в разное время переселившихся из степного Алтая, а значит, Сибири и России. Следует подчеркнуть, что у русских и алтайцев практически полностью сохраняются этномаркирующие культурные особенности в быту, поведении, ведении хозяйства, что можно объяснить несхожестью этих народов и их культур.

До вхождения в состав Российского государства алтайцы являлись вассалами Джунгарского ханства и имели этнокультурное сходство с западными монголами. Это выражалось в скотоводческом образе жизни, общем хозяйственно-бытовом укладе, этических ценностях: уважении к старшим, обычае взаимопомощи, даже в похожем внешнем физическом облике. В эпической памяти алтайцев сложился образ былой благодатной жизни, когда «светлоликий народ жил на бескрайних просторах и имел разномастный, многочисленный скот» [5, с. 190]. Он отражает тот факт, что алтайцы сформировались в составе центральноазиатской этнокультурной общности.

В результате присоединения Горного Алтая к России столкнулись два народа – русские и алтайцы, разные по происхождению: один европейский, другой азиатский, два различных языка – славянский и тюркский, две диаметрально противоположные культуры – земледельческая и скотоводческая, два образа жизни – оседлый и полукочевой, две религии – православная и традиционные алтайские верования. Отсюда неизбежно возникало непонимание друг друга и отрицание в форме противопоставления «своего» и «чужого», «былого» и «нового».

С середины XVIII в. на государственном уровне стали насильственно привноситься коренные изменения во все сферы жизни алтайцев. Российская администрация, твердо уверенная в благотворности и полезности своей деятельности для «инородцев», осуществляла одно преобразование за другим. Одним из первых явилось сокращение пастбищ и поголовья скота — основного средства существования алтайцев, что вызвало резкое обнищание каждой семьи, о чем Н. М. Ядринцевым писал: «Обеднение и упадок скотоводства свидетельствуются всеми путешественниками, посещавшими Алтай. Между теленгитами были не очень давно владельцы, обладавшие огромными табунами. В. В. Радлов в долине Урсула встретил теленгита, имевшего 6 000 голов скота. На Чуе скотоводство еще обширнее: здесь встретились богачи, имевшие до 8 000 лошадей, 1 000 голов рогатого скота и 2 000 верблюдов. Люди, путешествовавшие несколько лет назад, уверяли Радлова, что прежде теленгиты, имевшие 50–100 лошадей, считались бедными, и это понятно при скотоводческом хозяйстве, где средства пропитания должны приобретаться с значительного количества скота» [9, с. 104–105].

Сокращение скотоводческого хозяйства вело, с одной стороны, к освобождению земель из-под пастбищ, а с другой — к успешному решению переселенческой политики. Вслед за старообрядцами крестьяне начинали осваивать привольные земли и образовывать селения, причем в районах с благоприятным климатом. По переписи 1897 г. на Алтае было учтено 80 сел [2, с. 53]. По этому поводу В. В. Радлов сообщает: «Плотное кольцо русских деревень все теснее смыкается вокруг Алтая, и русские начинают в богатых речных долинах все глубже проникать в сердце края. Поэтому алтаец все больше отступает, все дальше уходит в горы и впадает в нищету, так как лишается прекрасных пастбищ» [4, с. 184].

Первым следствием политики оседлости алтайцев явилась христианизация. В каждом крупном селении: Шебалино, Онгудай, Кан, Ануй, Марьинское, Ильинское и др. — миссия устанавливала церковь, открывала школу, в отдельных местах монастыри — женский в Улале, мужской на Чулышмане. Постепенно миссионерские станы перерастали в русско-алтайские села. Первыми из алтайцев поселялись новокрещенные, вынужденные принять крещение вследствие полного обнищания. Им оказывалась материальная и финансовая помощь: уменьшался налог, предоставлялись избы, выдавались продукты, одежда, семена. В ответ на эти меры новопоселенцы должны были изменить скотоводческий быт, заняться земледелием и сенокосением, надеть русскую одежду, назваться русским именем, вступить в смешанный брак. Отход крещеных от традиционной культуры означал переориентировку на иной образ жизни: православный по вероисповеданию и русский по этническому содержанию.

Таковы ширококомасштабные преобразования жизни алтайцев, вводимые российской администрацией. К тому же нужно напомнить о попытках ликви-

дации их родовой структуры: упразднении наследственного управления, введении волостей и избирания старост. На мой взгляд, не следует оспаривать утвердившееся мнение о прогрессивности преобразований в среде алтайцев. Следует иметь в виду, что в ходе реализации инородческой политики иного пути развития у алтайцев не было. С одной стороны, в лице Российского государства (как и любой другой державы) были осуществлены неизбежные изменения алтайского общества, оказавшегося вовлеченным в мировой социальный процесс. Вопрос заключается не в том, кому это было нужно в большей степени, а в том, что начиная с XVI в. по всему миру успешно распространялось «западное» влияние. Это проявлялось в освящении образа жизни народов, открытых для западного мира, в заселении новых земель выходцами из европейских стран. Для Сибири XVII–XVIII вв. таким «западным прогрессом» стали «российская империя», «русский народ», «православная церковь». С другой стороны, весь комплекс социально-экономических, политических и культурных изменений означает совершенствование уклада жизни алтайцев для последующего развития. Весь период в составе царской России (середина XVIII — начало XX вв.) нужно определить как первый этап неизбежной модернизации.

Модернизацию в самом общем виде можно рассматривать как сложный и противоречивый социокультурный процесс. Жизнь нескольких поколений показала состояние духовно-нравственной стороны [7, с. 115; 9, с. 435]. Практика существования по чужому этническому образцу сопровождалась внедрением нетрадиционных форм культуры: избы с внутренней планировкой, хозяйства с огородом, пашней и покосами, стиля поведения, что вело к утрате своих этнических традиций и возникновению чувства неполноценности и социального отчуждения. В сознании старожилов еще со времен первых переселенцев глубоко укоренилось чувство некоего культурно-цивилизационного превосходства. Описывая жизнь крещеных, В. В. Радлов писал: «А русские в пограничных деревнях никак не хотят видеть в крещеных алтайцах людей, равных себе, и смеются над ними, когда те требуют, чтобы к ним относились как к русским» [4, с. 182].

Переняв новый образ жизни, алтайцы вскоре познакомились с его изнанкой — нищетой, пьянством, воровством, социальной деградацией, преступностью. В архивных тетрадях А. В. Анохина есть любопытные заметки по этому поводу: «Русская культура, улучшая материальный быт алтайца, прививает в алтайце навыки земледельца-домохозяина, делает его физически чистоплотным, пробуждает его от азиатской лени к выносливому и систематическому труду... русская культура определенно заглушает в нем ценное благородное нравственное чутье... Алтайцы в своей массе от русской культуры нравственно развращаются. Это неоспоримый факт, который все исследователи Алтая всегда проходят молчанием» [1, л. 9–11].

В условиях перехода от традиционного общества

к модернизированному в среде алтайцев сложилось этноконсолидирующее движение, официально названное «бурханизм». В начале XX в. родовые лидеры, как образованные представители народа, были обеспокоены проблемами сохранения этноса, его традиционной культуры в условиях полной оседлости. Первые результаты ассимиляции на примере крещеных алтайцев показали перспективу утраты этнического «я». «Передовые люди из алтайцев давно подметили свою гибель и перестали креститься из того соображения, чтобы не сделаться русскими. Этот наивный, наблюдаемый в настоящее время в Алтае протест живет в груди каждого алтайца», — писал А. В. Анохин в своих заметках [1, л. 11]).

Бурханизм призывал противостоять новому укладу жизни, олиетворяемому русской культурой и православной церковью, а не бороться против русского народа как носителя всего этого. В то время еще не было тесного общения между двумя культурами и не каждый коренной житель свободно владел русским языком. Следует подчеркнуть, что применялся невооруженный путь борьбы, пассивный протест. Последователи бурханизма не принимали все, что привносилось другой культурой. Так, прекращение ведения оседлого хозяйства и ломка сельхозинвентаря русского происхождения означали сопротивление принуждению к земледелию, огородничеству, сенокосению как «правильному» укладу жизни. Обнажились две противоположные, хотя и взаимозависимые тенденции развития: с одной стороны, русификация и европеизация, усвоение этнически нейтральных ценностей и стандартов поведения, а с другой — укрепление самосознания и сохранение основ традиционной культуры [8, с. 90–101].

Если в дореволюционный период силами чиновников и миссионеров новшество вводилось как «русское — прогрессивное», то в советское время оно повсеместно распространялось как социально-политическое явление. Причем «новое» не считалось этнически русским, а являлось созданным «советским — прогрессивным». В 1920–1930-х гг., после образования колхозов, Советы создавали «дома алтайки», «красные юрты», «красные уголки» как центры распространения нейтральных черт быта в жизнь алтайцев. Местное население переняло у русских более «совершенный» образ жизни: ношение европейской одежды, употребление иных продуктов, переход на стандартизированные постройки. Полевые материалы автора свидетельствуют о том, что первоначально строили 1–2-комнатные дома с двускатной крышей, с 1960-х гг. — 3–4-комнатные с крестовой крышей, при этом окна украшали наличниками без ставен. При доме находились хозяйственные постройки для скота, а если позволял климат, то огороды и сады. Ведение такого хозяйства повлияло на рацион, в употребление прочно вошли картофель, капуста, морковь, огурцы. Хозяйки учились у русских соседок заготавливать на зиму собранный урожай — солить и мариновать овощи, варить варенье.

Описанные нововведения в жизни алтайцев свидетельствуют о том, что соседство с русскими нало-

жило заметный отпечаток на быт. Общесоветские стандарты на уровне массового сознания воспринимались с этнической окраской как присущие русской культуре. «Новое» означало своеобразное, олиетворяющее «русское». Например, по моим полевым записям, у алтайцев считается, что «капуста и картошка — это русская еда». О том, у кого отец русский, а мать алтайка, среди алтайцев принято говорить, что он не наследует алтайского рода, а его сёок — «картошко», или «капуста», или «моркоп». Словом, в сознании народа названия овощей стали ассоциироваться с этническим русским признаком. Кроме того, считается, что домашнее хозяйство русских имеет своеобразие в разведении свиней: «любимая животины — свинья, а предпочитаемое мясо — свирина». Таким образом, нововведения в быту связаны с образом соседнего народа, представление о котором конструируется исходя из принципов этничности.

Стереотип русского этноса как «носителя социального прогресса» окончательно сложился в советское время. Обычно русские люди имели редкие специальности инженера, конструктора, летчика, врача, учителя и пр. Свободное знание русского языка явилось главным условием получения образования, престижной должности, партийного статуса. Слабо знающего язык государственного общения и придерживающего своего традиционного быта считали необразованным и культурно отсталым. В послевоенные годы усилился стереотип второсортности алтайцев. Это, в частности, выражалось в склонности образованной элиты — партийных лидеров, писателей, ученых заключать русско-алтайские браки. Предметом наивной гордости стало наречение детей русскими именами, свободное владение ими русским языком, при этом знание родного языка считалось необязательным.

В глазах алтайцев советская власть означала превосходство русского народа как государствообразующего этноса. Приоритет всего русского особенно усилился тогда, когда в употребление вошел тезис о «роли старшего брата». Все достижения индустриальной страны считались успехом советского народа, а значит русского. В силу этого, в советский период отшлифовался ответный стереотип — некая убежденность в невысоких деловых качествах и низком культурном уровне алтайцев, как и многих других сибирских народов. Это мнение, во-первых, было обусловлено несхожестью их скотоводческого образа жизни, во-вторых, их стремлением сохранить традиционный быт, обрядность, мировоззрение.

Таким образом, в советский период продолжился неизбежный процесс модернизации традиционного общества алтайцев, ставший его вторым этапом. В алтайском представлении внедрение в жизнь общесоветских стандартов связывалось с влиянием русского этноса и его культуры по формуле «новое — это русское». В связи с этим понятие «русское» воспринималось в нескольких значениях, вытекающих одно из другого, как «русское — прогрессивное», «русское — довлеющее», «русское — чужое».

В постсоветский период, представляющий третий

этап процесса модернизации, понятие «русское» в глазах алтайцев утрачивает социально-политическое значение, связанное с советской государственностью, а больше приобретает этнический смысл. Это можно проследить по разному отношению к различным группам русского этноса. Если к приезжим русским отношение более настороженное как к неизвестным и временным жителям, то местные старожилы воспринимаются как давние соседи, ставшие своими. При этом среди них выделяются русские, свободно говорящие на алтайском языке, вследствие того, что длительное время, особенно в годы войны и послевоенные годы, они жили в алтайских селах. Таких русских немного, но в каждом районе наберется около десяти человек. Считается, что они с пониманием относятся к алтайцам и поэтому вступают с ними в брак, в котором потомки также знают алтайский язык. Такие случаи единичны, и в народе, как правило, их знают наперечет.

Большинство русских Горного Алтая проживают в северной части, а также в крупных селах, в райцентрах республики, как правило, там, где алтайцы составляют меньшинство. В силу этого сформировалась отчужденность от культуры и быта друг друга, называемая в науке принципом изоляционизма. Полевые наблюдения автора показывают, что длительные контакты между двумя народами — русскими и алтайцами — не привели к разрушению существовавших между ними этнокультурных барьеров. Во многом это связано с тем, что преобладающая часть семейной, обрядовой и религиозной жизни представителей одного этноса скрыта от другого. Местные русские практически не участвуют в социальной и обрядовой жизни алтайцев, не посещают традиционные мероприятия. К примеру, русские, приехав на популярные в республике народные игры «Эл-ойын», обычно занимаются продажей товаров, другие прогуливаются по торговым рядам, равнодушно объясняя это тем, что они не понимают объявлений на алтайском языке о проводимых мероприятиях.

Между изучаемыми народами, живущими на одной территории на протяжении 2,5 веков, происходят важные этнические процессы, что выражается в непременном сохранении и соблюдении дистанции при общении. В культуре каждого народа в ходе адаптации к иному этническому окружению вырабатываются «буферные» формы поведения, следует сказать — «буферные обычаи». Возникновение их можно считать неизбежным последствием процесса модернизации. То обстоятельство, что в иноэтнической среде было невозможно полноценно выполнять тот или иной обряд или обычай, приводил лишь к его упрощению и свертыванию. Происходила трансформация традиционной культуры, это касается семейной обрядности алтайцев смешанных сел — сватовства, свадьбы, родин и пр. Сегодня на алтайской свадьбе

приняты не только современные наряды, но и ритуалы — кричать новобрачным «горько!», жениху пронести невесту на руках, выкуп ее туфли и пр. [6, с. 179–180]. Заимствованные элементы обычаев соседнего народа называются «русскими». Например, запрет посещения могил у алтайцев нарушается соблюдением «родительского дня».

Показателем устойчивости этнической идентичности как у алтайцев, так и русских региона является редкость браков между представителями таких далеких по своей культуре народов. Это свидетельство не только психологической дистанцированности, но и вполне объективной несовместимости, точнее — низкой совместимости в быту. Это означает также, что в массовом сознании закрепился негативный опыт смешанных семей. Как правило, потомки таких семей подвержены языковой и поведенческой ассимиляции и считают себя русскими. Сложилась убежденность, что в смешанной семье именно мать играет большую роль в воспитании детей и передаче традиций своего народа.

Опыт этнокультурных взаимодействий русских и алтайцев на протяжении двух с половиной веков совместного проживания свидетельствует об устойчивости их этнической идентичности и сохранности основных черт их культуры. С середины XVIII в., после присоединения Горного Алтая к России, начался закономерный процесс модернизации традиционного общества алтайцев. Первые его два этапа — досоветский и советский — можно назвать временем русификации, в его отрицательном и положительном смысле. Для алтайцев опыт общения с соседним народом, представление о его культуре и степени влияния стали заключаться в понятии «русское», причем, в нескольких взаимосвязанных значениях: «новое — это русское», «советское — это русское», «русское — это прогрессивное», «русское — это чужое».

Настоящий этап модернизации приобрел новый смысл — вестернизации, или американизации, и подвергает этнокультурным изменениям как русских, так и алтайцев. Следует отметить, что понятие «русское» трансформировалось в «русское — это часть европейского», а «европейское — это прогрессивное». При этом теряется его этническое осмысление и приобретают значимость такие процессы, как индустриализация, урбанизация, коммерциализация, демократизация и пр. Противостояние традиционного и нового, составлявшее суть первых двух этапов модернизации, утратило актуальность. На уровне этнических культур происходит не слепое копирование европейского как носителя прогресса, а переплетение традиционных и современных элементов с учетом самосохранения. В таких условиях понятие «русское» в представлении алтайцев выступает показателем этнокультурных взаимодействий с русскими Горного Алтая.

#### Источники и литература

1. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Ф. 15. Оп. 1. Д. 46. Л. 41–44.
2. Екеев Н. В. Этнодемографическая характеристика населения Алтая XIX — начала XX веков // Актуальные вопросы истории культуры Саяно-Алтая: Материалы международной науч. конф. Горно-Алтайск, 1998. Вып. II. С. 49–56.
3. Национальный состав и владение языками, гражданство (итоги всерос. переписи 2002 г.). М., 2004. Т. 4. Кн. 2.

4. Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
5. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М., 1985.
6. Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность (XIX–XX вв.). Горно-Алтайск, 1995.
7. Тадина Н. А. Трансформация системы ценностей у алтайцев и ее последствия // Горный Алтай и Россия – 240 лет: Материалы всерос. науч. конф. Горно-Алтайск, 1996. С. 114–117.
8. Тадина Н. А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // Движение Ак Жанг (Белая вера) – Бурханизм на Алтае: взгляд через столетие: Материалы науч. конф. Горно-Алтайск, 2004. С. 90–101.
9. Тадина Н. А., Ябыштаев С. Н. Алтайский миф и последнем веке и утрате этических ценностей // Человек. Природа. Общество: актуальные проблемы: Материалы международ. науч. конф. СПб., 2000. С. 434–438.
10. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

## Аграрный вопрос и межэтнические отношения в Южной Сибири в XIX в.<sup>1</sup>

*Л. И. Шерстова*

Важнейшей государственной акцией, направленной на упорядочение управления Сибирью, явился подготовленный М. М. Сперанским и Г. С. Батеньковым «Устав об управлении инородцев», вступивший в силу с 22 июля г. Этот законодательный акт, по существу юридически оформивший особое сословие «сибирских инородцев», регулировал правовое, социальное, экономическое (податное) положение аборигенов Сибири, в том числе их отношения с местной и высшей администрациями, а также и прочими условиями Российской империи. Именно в определенных «Уставом» рамках проходила борьба тюркоязычного населения Южной Сибири за удержание земель, «ныне ими обитаемых» [1, с. 395–396], которая началась еще в XVIII в.

По «Уставу», выделение разряда оседлых инородцев сопровождалось с 1825 г. землеустроительными работами, поскольку каждая ревизская душа такой категории получала надел в 15 десятин, уравниваясь, таким образом, в землепользовании с русскими крестьянами. Но уже с конца XVIII в. все явственнее вырисовывается аграрная проблема, связанная с количественным ростом русского населения и начавшимися притеснениями инородцев. В 1805 г. Антыш Арчемаков и Антыш Урсетов, выбранные от Общества Еуштинской волости ясашных татар, обратились в Томское губернское правительство с прошением. Перечисляя заслуги своих предков, томские татары указали, что «князец их Тоян Ерманчиев... ездил в Москву к государю и пришел в подданство, и назначил к строению на своей землице на правой стороне реки Томи город Томск и пообещал со своими подчиненными быть в подданстве вечно». Поэтому «и прадеды, и деды, и отцы служили государю верно, и в походах бывали, и от неприятелей охраняли, и так себе против других по заслугам и подданнической верности и по грамотам вечно иметь преимущество» должны были. Но еуштинцы жаловались на произвол «разного звания людей, которые их покосами за Томью рекой против города Томска завладели» [2, с. 59–60]. И этот, и последующие земельные споры такого рода разрешились в пользу еуштинцев. Тяжба длилась до 1830 г. и была ими выиграна: они сохранили свои земельные угодья, окруженные покосами томских казаков, ямщиков, Алексеевского монастыря и крестьян с. Белобородова [3, с. 183].

В 1820 г. Томское губернское правительство рассматривало жалобу инородцев Кизильдеевой 2-й половины ясашной волости Томского уезда, где указывалось: «крестьяне, населившиеся близ их юрт в урочищах, им принадлежащих и граничащих реками: Чулымом, Кией и прочими, стесняют, и именно на землях их производят хлебопашество усиленным образом, отнимают вблизи лежащие покосы... вылавливают в приготовленных ими запорах рыбу... Очень часто производят ссоры, которых ясашные, удаляясь, претерпевают... По таковым причинам многие из ясашных намереваются из юрт удалиться в глубину лесов и просят защиты» [4, с. 284–288].

Иногда инородцы добивались измерения захваченных у них земель. В 1832–1833 гг. проводилось расследование захвата сенокосов у инородцев улуса Туштулебского Кондомско-Бежбояковой волости Кузнецкого округа казаками редута Калтанского Сибирского линейного войска. Выяснилось, что «всего захвачено казаками в 1831 г. у инородцев удобной земли в 158 десятин, а у инородцев осталось только удобной к сенокосу земли – 23 десятины, скотскому выпасу – 25 десятин, хлебопашеству – 76 десятин. Все население улуса составляло 21 ревизскую душу, и в целом им не хватало – 372 десятины» [5, с. 13].

Ситуация усугублялась, во-первых, тем, что межевые работы в Сибири начались только с появлением корпуса землемеров в 1782 г. [3, с. 181], т. е. очень поздно, во-вторых, сложившейся за столетия практикой совместного землепользования инородцев и русских крестьян. В 1834 г. юрты Кайдатские Больше-Каргачинской волости и д. Татулинская Кольонской крестьянской волости Томского округа совместно владели 4 200 десятинами пашни, 3 733 десятинами лугов и 5 982 десятинами леса. Юрты Бекшеневых Ячинской 1-й половины волости, юрты Миро-Новичевых Больше-Байгульской Чулымской остяцкой волости и д. Жаркова Кольонской волости имели в совместном пользовании 166 десятин пашни, 544 десятины лугов, 5 713 десятин леса. Юрты Тартыновы Больше-Аргунской инородческой волости и д. Цыганова Кольонской волости пользовались общими пашнями в 3 280 десятин, лугами в 7 171 десятин, лесами – в 9 808 десятин. Юрты Чанжинские Кизильдеевой 2-й волости и д. Красноярская той же волости совместно владели 2 055 десятинами пашни, 6 221

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке ГРИФ, грант 03-01-00359а.

десятиной лугов и 17 962 десятинами лесов. Юрты Дидановы и Мантеевы той же инородческой волости и с. Зырянское имели в совместном пользовании 2 529 десятин пашни, 6 494 десятины лугов, 21 455 десятин лесов, и т. д. [6, с. 45–46].

По мере роста населения, прежде всего его русской части, за счет переселенцев, принимаемых в сельские общества, автоматически сокращалась доля землевладения аборигенов. Иногда они сами составляли приемные договоры, как это было в 1868 г. в юртах Ургульских Барабинской инородной управы Каинского округа Томской губернии. Здешние тюрки «с общего согласия дозволили крестьянам Каинского округа Усть-Тартасской волости... Едокиму Камину заселиться на их участке в количестве 20 семейств». Возник заселок под названием Забоевка. Через несколько лет переселенцы «без ведома и дозволения» инородцев «приняли к себе в заселок для совместного жительства столько же душ из разных мест крестьян», неизбежно стеснив владельцев земель: «захватили все удобные пахотные места, вырубали самый годный строевой лес, по большинству народа захватывают самые лучшие места». К 1881 г. в юртах ургульских проживало 34 ревизские души (т. е. мужчин), а в деревне Забоевке — 35 ревизских душ старожилов и 15 крестьян из ссыльных, т. е. 50 русских без учета женщин [7, с. 21–23].

Модель совместного землепользования существовала в Сибири с VII в., по мере увеличения количества русских нередко принимая форму захвата земель у аборигенов. Быстро и успешно провести размежевание администрации не удавалось, к тому же с середины XIX в. многие «земельные дела» откладывались до генерального размежевания Сибири, т. е. на неопределенный срок. В условиях и нечеткости земельных отношений уже обитавшего в Сибири инородческого и русского населения рост русского переселенческого движения к концу XIX столетия резко обострил аграрную проблему.

При разрешении земельных споров некоторые из инородческих волостей ссылались на жалованные грамоты, полученные их предками на занимаемые ими территории. Большая часть таких документов под разными предлогами была изъята властями в конце XVIII в. О «похищении жалованной грамоты» Екатерины II на земли Чойской инородной управы Каинского округа доносил в 1800 г. старшина Абрамов [8, с. 1]. В 1887 г. из Теренинской управы того же округа «уведомляют, что документов на земли, принадлежащие инородцам, в делах Управы никаких нет, так как присланные от 24 апреля 1820 г. два плана из Каинского земского суда на владение землями Теренинской Управы были выданы доверенному от инородцев Бакшену Леонтьеву, а в 1858 г. из них первый земским заседателем был отобран, в чем и была дана им (инородцам. — Л. Ш.) расписка, и куда заседатель его (план. — Л. Ш.) представил — неизвестно. Расписка же вместе со вторым планом сгорела в пожаре 1872 года» [9, с. 17]. В 1834 г. инородцы Акаев и Тургунаков Ячинской волости Кузнецкого округа обратились к томскому губернатору с жалобой на

притеснения «в сенокосных местах и других угодьях крестьянами заводского ведомства» и просили о защите. При этом они поясняли, что «предки их награждены императором Петром Алексеевичем чернолесными местами для звериной ловли на платеж ясака и речными угодьями, коими они пользовались до 1824 года (т. е. до внесения их в разряд оседлых инородцев. — Л. Ш.), а с сего времени крестьяне заводского ведомства вовсе их стеснили покосами, так и чернолесными и речными угодьями, через что они пришли ныне в крайнюю бедность и не могут приискать промышленность... к сплачиванию по крестьянскому окладу государевой подати...» [10, с. 1]. Прошение затем переправили в Горное ведомство, так как речь шла о кабинетских землях. Для ликвидации конфликта было принято обычное в таких случаях решение о размежевании земель инородцев и приписных крестьян «через особо отряженного горного чиновника при депутате с губернской стороны [10, с. 1]. Однако и Алтайское горное правление, и Томское губернское управление в большей степени заинтересовались тем, «действительно ли были тем инородцам, когда и кем и в каких местах отведены земли, и имеют ли они на них какие-либо акты и планы, которые если окажутся, *вытребуя* (курсив мой. — Л. Ш.) их, также представить в Горное правление» [11, с. 1].

Изъятие разными путями жалованных грамот на земли, данных инородцам в XVII в., и особенно, в екатерининское время, уравнивало их в социально-экономическом отношении с другими податными сословиями Сибири, которые могли иметь землю в пользовании, но не во владении. Таким образом, единственным средством защиты своих земельных владений у аборигенов оставались положения «Устава об управлении инородцев». В конце XIX в. констатировалось, что «земельное устройство всех инородцев негодно, и права их на землю определены лишь немногими статьями закона, и притом крайне неясно и неполно; для инородцев Алтайского Горного округа (охватившего весь юг Томской губернии. — Л. Ш.) никаких особых постановлений не содержится». Но, опираясь на слова закона «владеемые ныне инородцами земли утверждаются за ними», аборигены «постоянно носят жалобы, для разрешения коих, по мнению официальных властей, не имеется однако же никаких данных» [12, с. 109]. Тем не менее, писал С. П. Швецов в 1890-е гг., «Положение от 22 мая 1822 г. («Устав» М. М. Сперанского. — Л. Ш.) им (алтайским калмыкам, алтайцам. — Л. Ш.) известно, и они опираются на него во всех случаях, когда дело касается допущения к водворению в пределах их кочевий или временного пользования их угодьями посторонними, говоря, что без их — инородцев — соглашения такое допущение не должно быть... Подтверждение своих прав владения землей они видят и в циркуляре генерал-губернатора Западной Сибири Капцевича от 24 декабря 1823 г., в котором разъясняются сибирским инородцам положения Устава и их нрава... Копии с циркуляра хранятся инородцами Алтая и они придают им то же значение, как другие инородцы имеющимся у них или бывших ранее на руках копиям с жалован-



ных грамот» [13, с. 185]. Но если жалованные грамоты или копии с них могли «исчезнуть» в органах местной власти, то «Устав об управлении инородцев», вошедший и в Полное собрание законов, и в Свод законов Российской империи, выполнялся неукоснительно. К тому же сфера его применения охватывала всех аборигенов Сибири без исключения, в отличие от документов, выданных властями отдельным этническим группам. Поэтому дальнейшее земельное реформирование в инородческой Сибири, усиливающийся колонизационный поток заметно тормозились действующими статьями «Устава» — прежде всего установлением о праве аборигенов на территории «инородческого кодекса» М. М. Сперанского использовались аборигенами не только для обоснования своих жалоб на «стеснения» со стороны русских крестьян, но и для выдворения через суд самовольных поселенцев со своих земель. В конце XIX в. несколько лет продолжалось судебное разбирательство по иску телеуга Оруски Шабуракова из с. Чергинского в Горном Алтае о выселении с его земель русских крестьян-переселенцев. Процесс он выиграл, хотя и после этого крестьяне отказывались верить, что калмыки (телеугты, вообще инородцы) пользуются такими же (а может быть, и более обоснованными) правами на земельные владения, как и они. Поэтому русские «самосель» сразу после суда оказали вооруженное сопротивление полиции, прибывшей в Чергинское для выполнения судебного приговора [13, с. 173].

Поскольку время отмены «Устава» еще не наступило, губернские власти пытались улаживать земельные споры между инородцами и крестьянами своими силами: принимались внутригубернские постановления в рамках действующего законодательства. Так, 12 августа 1854 г. Томская казенная палата издала указ: «Во исполнение Высочайшей воли предписано отделить земли, владимые инородцами, от дач государственных крестьян с наделением по 15 десятин земли на ревизскую душу» [14, с. 51]. Этот акт местного законодательства призван был, во-первых, положить начало размежеванию земель, совместно использовавшихся аборигенами и крестьянами и, таким образом, пресечь затянувшиеся тяжбы, во-вторых, как-то стимулировать земельную реформу среди оседлых инородцев, еще в 1822 г. приравненных к государственным крестьянам — т. е. на практике распространить на них норму земельного надела в 15 десятин. Ни той, ни другой цели местным властям достичь не удалось — не в последнюю очередь из-за продолжавшей развиваться по всей Сибири заимочной формы землепользования. Только в Горном Алтае по переписи 1897 г. существовало 483 заимочных домохозяйства, насчитывавших 2 582 души обоего пола [15, с. 1]. Заимки традиционно основывались не только на территориях, арендованных у Главного управления Алтайского горного округа, но и на инородческих землях. Русские заимочники либо насильственно их захватывали, либо получали «разрешительные общественные приговоры» на устройство

своего хозяйства в пределах инородческих управ и волостей, на временную пастьбу скота, на использование сенокосов и т. д. Образование заимок влекло за собою как оттеснение аборигенов, так и создание смешанных русско-инородческих поселений [15, с. 3]. Типичные заимочные хозяйства в Северном Алтае возникали следующим образом: обозначившись в 1880-е гг., заимка на р. Тунже через 10 лет насчитывала уже 18–20 дворов инородцев, к которым примыкали 10 крестьянских дворов. Из последних лишь 4 семьи жили здесь по приемному приговору, заплатив аборигенам 15 руб., остальные же «приселились» позднее. Все члены заимки совместно пользовались пахотными, сенокосными и пр. угодьями на равных основаниях. На той же реке, несколько выше по течению, в 3 верстах от инородческого аила Тунжа располагалась чисто русская крестьянская заимка, жители которой имели совместные поземельные отношения с обитателями аила, формальными хозяевами земель [15, с. 3–7].

Словом, в Южной Сибири протекали, по существу, взаимоисключающие процессы. Местные власти всячески старались отграничить инородческое землепользование от крестьянского. Одновременно успешно воспроизводилась и традиционно функционировала система совместного, инородческо-крестьянского землепользования, корнями уходившая в XVII в. и подкрепленная ст. 32 «Устава об управлении инородцев». В ней, в частности, говорится: «Россияне могут брать у инородцев места в оброчное содержание, но всегда по условиям с обществами». Впрочем, даже порядок «мягкого сдерживания» массовой колонизации далеко не всегда устраивал крестьян. Так, в 1833 г. заводские крестьяне деревни Крутинской Барнаульского округа Томской губернии направили в губернскую Казенную палату прошение «об отграничении во владение их земель из дач инородцев Кузнецкого округа». Из документа явствует, что «с давнего времени заселившись кочующие инородцы Кузнецкого округа в недалеком расстоянии от деревни Крутинской, занимая в достаточном количестве леса, пахотные земли и особенно сенокосные луга, *продают ежегодно* (курсив мой. — Л. Ш.) жителям упомянутой деревни за значительную плату, через которую по хлебопашеству и скотоводству как главной промышленности крестьянского быта от малоимения прилежащих угодий встречает затруднения так, что неумеренная плата... лишает свойственного (им) занятия...» [16, с. 1]. В качестве аргумента приводится следующее: «инородцев не более 10 душ» и «по обширности обитаемого ими местоположения есть большие в земле излишества»; крестьяне требуют земельного отвода «на законном основании, ибо кочующие инородцы, особенно другой округи, не в праве пользоваться землею, принадлежащую заводскому ведомству» [16, с. 2], а правом этим обладают лишь крестьяне. Поскольку русское население Сибири постоянно увеличивалось и уже в 1880-е гг. в Бийском округе душевой надел вместо 15 десятин составлял только 13, постольку новопоселенцы традиционно продвигались к югу, основывая — где силой,

где мирно — чисто русские или смешанные поселения.

Вместе с тем и сами инородцы, особенно оседлые, ранее соприкоснувшиеся с землеустройством, вовсе не склонны были соглашаться с предлагаемыми им нормами наделов: в реальности они зачастую пользовались гораздо более обширными угодьями, тем более что как у аборигенов, так и у русских даже в самом конце XIX в. повсеместно практиковалось экстенсивное земледелие. В 1888 г. кузнецкий земский исправник сетовал: «Способ ведения хлебопашества и земледельческие орудия у крестьян первобытного свойства. Земли много, и хотя крестьяне жалуются постоянно, что им мало таковой для хлебопашества, то это только потому, что они при обработке земли держатся „переложной“ системы, т. е. годов 5–6 попахут на одном месте, затем в другое и так далее. Старую же землю оставляют на „отдых“, и она пустует, пока до нее лет через 12–15 снова не дойдет очередь. При таком способе ведения хлебопашества и при увеличении народонаселения естественно между крестьянами и оседлыми инородцами стали возникать раздоры по поводу недостатка земли» [17, с. 10]. Поэтому аборигены всячески старались избежать межевания и вообще землеустроительных работ.

В этом смысле показательным делом об «отделении инородческих земель юрт Тигильдеевых Эуштинской инородной управы от крестьянских дач» с наделением томских татар 15 десятинами на ревизскую душу. Процесс длился с 1854 по 1867 гг., и в конце концов решение отложили «до отмежевания земель всей Никольской волости» (крестьянской. — *Л. III.*) [18, с. 82]. После первоначального размежевания еуштинских и крестьянских земель доверенный от юрт Тигильдеевых Айза Альминтеев заявил: проведение нарезки наделов невозможно, так как в них «более вошло лесного пространства, чем лугового, по этой причине инородцы во изменение проведенных наделов подали прошение генерал-губернатору Западной Сибири», прося приостановить «ввод во владение землями жителей юрт Тигильдеевых» [18, с. 13]. В 1855 г. в Томскую казенную палату поступил проект, утвержденный Главным управлением Западной Сибири. Палата предписала губернскому землемеру командировать одного из своих подчиненных для ввода во владение «сих инородцев предназначенными им землями». В ответ на это эуштинцы в 1857 г. вновь заявили, что им выделили «неудобные» земли, и они принять их отказываются. Казенная палата признала действия землемера правильными, рекомендова недовольным обратиться с прошением об их проверке к генерал-губернатору. На следующий год ситуация повторилась, только тигильдеевский доверенный Альминтеев потребовал: ввод в землепользование должен быть приостановлен до получения результата от поданного генерал-губернатору прошения. В дальнейшем дело так и не разрешилось, поскольку эуштинцы каждый раз находили предлоги для того, чтобы оттянуть землеустройство. Они, например, заявляли: «по даче их, по случаю наводне-

ния, измерения проводить невозможно», к тому же, из-за весенних паводков «ежегодно меняются берега» [18, с. 22–57]. В общем, татары Эуштинской инородной управы успешно использовали особенности российской бюрократической системы и знание законов. Не переходя в прямое неповиновение, инородцы противостояли государству «государственными» же методами и удержали за собой свои земельные владения. Их изобретательность в этом противостоянии не знала границ: порой они заявляли, например, что в инородческих селениях совершенно нет свободных рабочих рук — и межевание снова откладывалось [18, с. 22–57].

Члены Кумышской инородной управы Барнаульского округа отстаивали свои земли несколько иначе: отказались принять положенные им 15-десятинные наделы, мотивируя отказ так: «Они исключены из первобытного ясашного состояния и причислены в разряд оседлых инородцев, владеемые ими земли находятся в черте Алтайского горного ведомства... а дачи их заселены заводскими крестьянами». Потому кумыши решили «оставить навсегда заселенные ими места и владеемые ими земли, как непосредственно принадлежащие ведомству заводскому и только временно представленные им во владение, и намерены переселиться в новые удобные места». К тому же они уже обратились к губернским властям с просьбой «вернуть их в разряд кочевых инородцев», на которых земельное переустройство вообще не распространяется. Просьба рассматривалась 4 года — с 1838 по 1842 гг. [19, с. 28] — безрезультатно.

Подобные процессы землеустройства шли по всей Южной Сибири в течение всего XIX столетия. В 1874–1885 гг. производилось обмежевание в Мелеской инородной управе Ачинского округа Енисейской губернии, имевшее целью разделить земли русских крестьян и причулымских тюрок — мелетов «по полюбовному их соглашению». В 1890 г. губернские власти приостановили межевые работы по просьбе инородцев с тем, чтобы «они поправили свои дела». Затем в течение 3 лет работы сдерживались якобы из-за отсутствия «свободных людей» в помощь землемерам. В 1896 г. мелецкие инородцы обратились к властям с новым прошением отложить межевание [20, с. 57–58].

В обстановке незавершенного землеустройства оседлых инородцев, постоянного возобновления традиции совместного землепользования в ходе практического взаимодействия русских и аборигенов Государственный Совет 18 января 1866 г. принял постановление о намерении распространить на население Сибири положения реформы 1861 г. [21, с. 128]. По существу, это означало бы упразднение «Устава» М. М. Сперанского, а для аборигенов — фактическое лишение большей их части особых сословных прав, в том числе земельных, поскольку предусмотренное Госсоветом землеустройство оседлых и кочевых инородцев с обязательным душевым наделом в 15 десятин уравнивало их со всем крестьянством. Впрочем, под действием ряда внутривнутриполитических причин и, отчасти, изменившихся пореформенных

общественных настроений, а также в силу российской «государственной инертности» дело это затянулось надолго, и резкого переустройства удалось избежать. Наиболее заметно новые правительственные намерения сказались, пожалуй, на положении разряда кочевых инородцев. Их и без того неустойчивое состояние еще более осложнилось после выхода в свет нового закона от 31 мая 1899 г., который вновь требовал проведения всеобщих землеустроительных работ в кочевых волостях и наделения каждой ревизской души земельным участком в 15 десятин. Кстати, в результате такой деятельности Кабинет Его Величества получил бы свыше 6 млн десятин земли за счет «лишних», «свободных» инородческих земель [22, с. 23]. Но упомянутый закон, вкрупне с подготовительными мероприятиями по причислению аборигенов к крестьянским волостям, вызвал сильное сопротивление со стороны первых. Алтайские горные калмыки (будущие алтай-кижи) снарядили даже депутацию в Санкт-Петербург, которая должна была просить у императора прекращения всех землеустроительных работ, в частности, в Горном Алтае. Протесты инородцев были поддержаны сибирским либеральным общественным мнением, в первую очередь областной прессой. Материалы же Всероссийской переписи 1897 г., проводившейся при активном участии либеральных кругов Сибири, позволили сделать два важных вывода относительно Горного Алтая: во-первых, «свободных земель» там нет; во-вторых, 80% «кочевых горных калмыков» не созрело для землеустройства, т. е. для перевода в крестьянское сословие. Такое решение нашло полную поддержку и в Томском губернском управлении [23, с. 355]. 12 мая 1904 г. по предложению министра императорского двора в МВД появились «Правила устройства кочевых инородцев Бийского уезда Томской губернии», по которым землеустройство кочевых инородцев Горного Алтая откладывалось на неопределенное время [24, с. 1].

Не менее упорно сопротивлялись землеустроительным работам на рубеже XIX–XX вв. и оседлые инородцы Южной Сибири. В 1901 г. возникло недоразумение из-за отказа членов Телеутской инородной управы исполнять законные требования «землеустроительных чинов», а все работы вынужденно приостановились. Тогда же произошло «острое столкновение» землеустроителей с инородцами Мало-Корюковской инородной управы Томского уезда. В результате беспорядков заведующий землеустройством Алтайского горного округа возбудил ходатайство «Об учреждении особой полицейской стражи для охраны поземельно-устроительных». «На стражу», под охраной которой землемеры работали не только в этом основании, томский губернатор в 1901–1902 гг. учредил «конную в Томском, но и в Ясном уезде, в частности, в Уймонской инородной управе» [25, с. 220]. В 1906 г. заведующий землеустройством Алтайского горного округа констатировал: «При сохранении ныне существующего поземельно-устроительного законодательства, при нынешнем

непрочном и ничтожном составе чинов поземельно-устроительной партии ожидать окончания работ, например, в Каинском уезде, раньше как лет через 40... никак нельзя» [25, с. 230].

Таким образом, попытки властей изменить инородческую политику и, отказавшись от «Устава об управлении инородцев», унифицировать последних с русскими крестьянами в сословно-податном и поземельных отношениях оказались практически безуспешными. Более того: «Устав» был, по существу, продублирован в 1892 г. в виде «Положения об управлении инородцев». Разнонаправленные действия властей в инородческом вопросе продемонстрировали отсутствие в местных и высших правящих кругах сколько-нибудь определенного, единого мнения на сей счет, косвенно обозначили устойчивое пребывание государствообразующего русского этноса в «открытом» состоянии и в XIX столетии. Можно считать, что в конце XIX в. южно-сибирским аборигенам удалось удержать свои права в неизменном виде, хотя бы в силу «инерционного традиционализма» российской государственности. С политической точки зрения они были вписаны в социальную структуру Российской империи как особое сословие с особыми правами и обязанностями по отношению к государству. При этом кодификация тех и других в «Уставе», а позже в «Положении» давала возможность инородцам отстаивать свой статус в законном порядке, чем они и пользовались успешно в противостоянии с местной администрацией.

Политическое сознание аборигенов Южной Сибири после утраты ими собственных потестарных образований в XVII – середине XVIII в. формировалось в рамках существовавшей российской государственности. Во многом оно опиралось не только на собственные традиции, но и на «Устав об управлении инородцев», который сохранил немало из уже сложившейся практики взаимодействия власти с аборигенами и соответственно влиял на восприятие ими власти и государства. Преемственность соблюдалась администрацией и в главном принципе инородческой политики: минимальном вмешательстве местных русских органов (и государства вообще) во внутреннюю структуру аборигенов, отказе от прямого нарушения их образа жизни и мысли. Именно на этих положениях в основном и базировались «особые права» инородцев Сибири как сословия, в том числе и право на неприкосновенность этнических территорий или территорий жизнеобеспечения.

Усиливавшаяся русская земельная (земледельческая) колонизация неизбежно вела к сокращению земельных владений аборигенов. Их сохранность в близком к изначальному виде все больше зависела от сословного (инородческого) статуса последних, поэтому борьба за закрепление за собою земель означала активное стремление удержаться в своем разряде, в своем сословии – т. е. всеми силами сохранить свои «особые права». Одно это придавало земельным спорам между южно-сибирскими тюрками и русскими крестьянами политический смысл.

### Источники и литература

1. ПСЗРИ. СПб., 1830.
2. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2.
3. Емельянов Н. Ф. Город Томск в феодальную эпоху. Томск, 1984.
4. ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217.
5. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 22.
6. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 47.
7. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 327.
8. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 108.
9. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 1408.
10. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 97.
11. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 4.
12. Краткий исторический очерк Алтайского округа (1747–1897). СПб., 1897.
13. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900.
14. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 472.
15. Юхнев П. М. Заимочники Горного Алтая. Барнаул, 1902.
16. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 43.
17. ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 100.
18. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 456.
19. ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 90.
20. Ярилов А. А. Мелецкие инородцы. Юрьев, 1899.
21. Конев А. Ю. Коренные народы северо-западной Сибири в административной системе Российской империи (XVIII – начало XX в.). М., 1995.
22. Михайлов В. П. Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 году. Барнаул, 1910.
23. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948.
24. ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4033.
25. ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10.



# 2



## Культура жизнеобеспечения и трудовые традиции

## К вопросу о промыслах в хозяйственном укладе кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX — начале XX вв.

*Н. К. Байжуманова*

В конце XIX — начале XX в., в век капитализма и развивающихся торгово-экономических отношений, собирательство выступало как одно из главнейших средств существования кумандинского народа. Продукты собирательства составляли пищу кумандинцев и вносились в качестве налогов. Эти факты доказывают и замечания многих исследователей Алтая: в частности, П. М. Юхнев писал о том, что «скотом кормится и одевается кочевник, а орехом — уплачивает ясак, выполняет все обязательные расходы и повинности, приобретая все необходимое для жизни, бедняк же — даже предметы питания». [3, с. 50].

Собирательство в конце XIX — начале XX в. у кумандинцев превращается в промысел. По данным исследований 1897 г., преобладающее место в ряду промысловых занятий стал занимать сбор кедрового ореха. По статистическим данным, в конце XIX — начале XX в. из 5 836 обследованных хозяйств Горного Алтая в его заготовке принимали участие 3 024, в том числе 2 799 кочевых и полукочевых хозяйств. В черневом, Челушмано-Телецком и Коксинском районах орехованием промышляло более 90% хозяйств [1, л. 25].

Н. Б. Богатырев также указывал на то, что «главными... источниками существования кумандинских инородцев служат неземледельческие промыслы — ореховый, зверовой и лесной» [2, с. 10]

Центром промысла считалась черневая тайга. Здесь только в районе местечка Бежелбик, расположенного на правом берегу р. Кара-Кокши, в урожайные годы скупалось до 40 тысяч пудов кедрового ореха. На промысел отправлялись начиная с середины августа на вьючных лошадях, отдельными семьями или артелями. Приехав на место, строили из пихтовых жердей шалаша (одаг) и разводили костер. Потом сооружали таган. Для этого вырубали два кола из рябины или черемухи и вбивали их по обе стороны костра. Каждый кол имел сверху развилку, на которую устанавливали перекладину, на нее надевали два кольца, свитые из черемуховых прутьев. К кольцам подвешивалась на веревочной петле палка с крючком на конце, на последний устанавливались котел или ведро. При необходимости крюк с котлом легко отодвигался в сторону или поднимался выше. Иногда таган делали просто из кола, вбитого под углом в землю. Перед уходом его вытаскивали и указывали им направление, в какую сторону ушли [3, с. 66]

Продукты питания: сухари, сушеное мясо, талкан и чай — привозили из дому. Недостающие продукты покупали в амбарах купцов. Иногда артель на условиях орта улеш (равной доли) покупала лошадь и забивала ее.

Орудия обработки ореха: сита (эскин), лотки для веяния (саргач) — привозились с собой, на месте изготавливалась терка (пасак) для перетирания кедровых шишек, шесты для лазания по гладким кедровым

стволом и деревянный молот, насаженный на длинный черенок. Его ставили черенком на землю, а молотом вверх; в том месте, где соединялись молот и черенок, привязывали веревку, за которую рывком дергали одновременно двое мужчин, а третий направлял удар молота на ствол дерева. Затем наносили два-три сильных удара.

Но чаще всего на дерево взбирались так называемые «лазаки» — самые смелые мужчины. [4, с. 25] У них за поясом имелся небольшой топор, которым они выбивали пихтовую жердь для подъема на ствол дерева. Они сбивали шишки при помощи длинного шеста-прогона (шуйдем) или же просто трясли ветви. Ссыпавшиеся шишки собирали старики, женщины и подростки и складывали их в берестяной коробок емкостью в три ведра.

Для хранения шишек рубили небольшой сруб из пихты в три-четыре венца и выше, смотря по количеству добытых шишек. Для извлечения шишек из сруба в нем проделывали надруб в виде небольшого окна, из которого они высыпались. Собранные шишки в нем доспевали, скорлупа становилась мягкой и рыхлой, потом их перетирали на деревянной терке — «пасак», состоявшей из двух досок с зазубринами неодинаковой величины. Обработанные таким образом шишки просеивали на решете (элгек), чтобы отделить крупную скорлупу (табугу) от ореха. Потом орех веяли на ветру, как зерно, подбрасывая вверх деревянной лопатой на расстеленную и огороженную с трех сторон палатку. Иногда орех просеивали на ручном лотке (саргач).

Сдавался орех в сыром виде, скупщики сушили его в амбарах, построенных в черни. В январе его вывозили и продавали на ярмарках. Некоторые кумандинцы не сдавали орех скупщикам, а сами просушивали и продавали на ярмарках в с. Улалинском, Смоленском, Алтайском и г. Бийске [4, с. 35].

Поздней зимой или весной, когда основная масса кумандинцев испытывала нужду в продуктах, скупщики на очень выгодных условиях под обязательство уплаты орехом из будущего урожая давали в долг ячмень, чай, свинец, порох. Сбор долгов обычно производился непосредственно в районе заготовок ореха. Здесь же по спекулятивным ценам в обмен на орех заготовители могли приобрести у скупщиков кирпичный чай, готовую обувь, листовую табак, сухари, мясо, мануфактуру, спиртные напитки.

Торговля и спекуляция с кумандинцами, отмечал М. Н. Ядринцев, считались «самым соблазнительным занятием», поэтому основная масса собирателей ореха находилась в зависимости от разбогатевших на спекуляции торговцев [5, с. 99].

Проникновение товарно-денежных отношений разрушало натуральное хозяйство кумандинцев, способствовало становлению и развитию новых общественных отношений, основанных на капиталистической эксплуатации.

## Источники и литература

1. ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 991.
2. Богатырев Н. Б. Об ореховом и зверовом промыслах кумандинских инородцев Бийского уезда // Алтайский сборник. Т. IX. Барнаул, 1908.
3. Сатлаев Ф. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974.
4. Юхнев П. М. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 2. Кочевники Горного Алтая. Неземледельческие промыслы кочевников Бийского уезда. Барнаул, 1903.
5. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

Традиционное рыболовство туба<sup>1</sup>

Е. А. Бельгибаев

Рыболовство являлось одной из важных отраслей традиционного хозяйства туба. Некоторые аспекты его функционирования нами уже освещались [1, с. 413–416; 2, с. 52–56; 3, с. 164–171]. Однако появление новых материалов позволяет вновь обратиться к данной теме. К тому же отдельные способы рыбной ловли, зафиксированные у туба, несут локальный характер и не находят аналогий у их ближайших соседей – челканцев, кумандинцев и шорцев.

Целью настоящего сообщения является характеристика традиционного рыболовства туба. Источниковой базой для написания данной работы послужили полевые материалы, полученные в 2001–2004 гг. в ходе предпринятых нами поездок в населенные пункты Чойского и Турочакского районов Республики Алтай. Исследованием было охвачены практически все поселки, где в той или иной степени представлено коренное население края.

Основными объектами рыболовства в пределах традиционного расселения туба являлись таймень (педер), щука (шортон), окунь (алабуга), чебак (педер ушке), гальян (одоре), хариус (чаран), налим (корты), ерш (ерш), пескарь (ак чанак, аксаал) и «селедка» (кызык) на Телецком озере. Рыбу (палык), помимо удочек (карвык сабы), ловили сетями (ау), неводами (шуйун, чилим), а также лучили ночью. У туба этот способ ночной рыбной ловли с использованием остроги (сайга) обозначался термином «чарадып». Из рыбных ловушек были известны морды (суген, мордэ), верши (сурпа) и запорные сооружения (ман).

Сетные ловушки, как уже отмечалось, были представлены сетью, неводом и «фитилем». В частности, сеть «кызык ау» (букв. «селедочная сеть») широко применялась в прошлом туба на Телецком озере. Ее плели из кендырных или льняных ниток специальной деревянной иглой (агаш ине). Ширина ячеек (суал) составляла 4×4 см. В длину сеть достигала 7–9 м и более, в ширину – около 3 м. В вертикальном положении в водоеме сеть удерживалась благодаря деревянным поплавкам, привязанным в верхней части ловушки и грузилам-камням – в нижней.

Невод широко применялся для ловли рыбы летом и осенью на мелководных участках рек и в заводях. Помимо собственно мускульной силы человека, при данном способе рыболовства использовался также конно-верховой транспорт. Как правило, этот способ применялся на сравнительно глубоких реках и заключался в следующем: один из концов невода при-

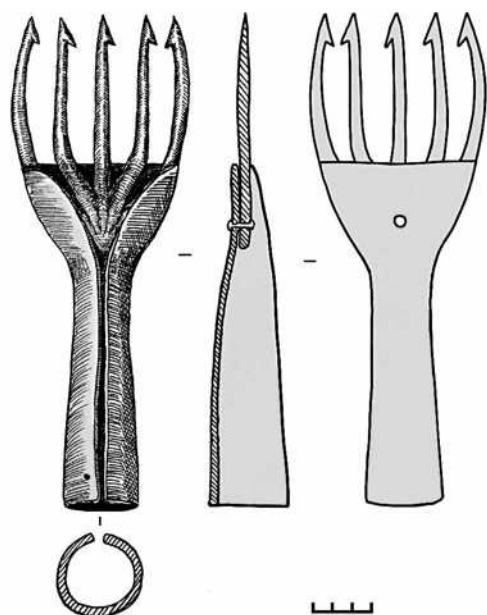
вязывался к седлу, после чего всадник направлял лошадь к противоположному берегу; в это время оставшиеся на месте рыбаки постепенно подтравливали невод. После того, как он полностью оказывался в воде и расправлялся, образуя «карман», лошадь, управляемая всадником, описывая полукруг, возвращалась к исходному месту, где улов вытаскивался на сушу совместными усилиями рыбаков.

Невод использовался также при подледном ловле рыбы. Для этого предварительно подбирали сравнительно глубокий участок реки, как правило, сильно вдающийся в береговую линию. Зимой, после того как он покрывался льдом, начиналась подготовка к ловле рыбы, в которой принимало участие несколько человек. Сначала при помощи лома, топора параллельно течению реки на расстоянии 0,5–1 м продавливались лунки. После этого один край невода подводился при помощи длинного шеста (сырык) с крюком под лед. Противоположная часть сетной ловушки постепенно выбрасывалась рыбаком из лодки, которая поднималась против течения к середине реки и начинала двигаться в направлении берега. Одновременно оставшиеся два человека, используя шесты, начинали передавать через лунки друг другу противоположный край невода, выводя его на свободную ото льда воду. Встречаясь на берегу, рыбаки вытаскивали улов.

Подледный способ ловли рыбы мог осуществляться также без использования лодки. Однако для этого вместо одного ряда лунок продавливали два. Они шли параллельно друг другу и выходили к открытой воде. Это способ, в отличие от предыдущего, требовал от рыбаков более согласованных и синхронных действий. Четыре человека становились параллельно друг другу около лунок с опущенными в воду шестами. Один из них опускал под лед один край невода, который перехватывался противоположным рыбаком. Он подтягивался к противоположной лунке. После того как невод полностью оказывался подо льдом, рыбаки начинали движение, передавая напарникам при помощи шестов края сетной ловушки.

Из сетных ловушек туба использовали также «фитиль» (пара). Он плелся из кендырных ниток и имел конусообразную форму (около 1,5 м и более в длину). В устье его диаметр составлял около 0,5 м и постепенно уменьшался к концу, заканчиваясь отверстием, связываемым перед установкой веревкой. Ловушку ставили, как правило, на узких протоках и

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Президента Российской Федерации № МК-2632.2003.06.



Наконечник втульчатой остроги

мелких реках устьем против течения, распирая ее вход аркообразным обручем, который фиксировался на дне водоема при помощи вертикально вбитого кола. Такого рода ловушки (пара) до сих пор используются шорцами на р. Анзас [9].

Туба были также известны плетенные из тальниковых прутьев закрытые ловушки – морды и верши. В конструктивном отношении они практически не отличались от аналогичных средств лова рыбы у народов юга Сибири [2, с. 53–54; 5, с. 83–84, прил. 1, рис. 14 Б, 15 А, Б; 9; 14, с. 32, рис. 3–5 и др.]. Плетенные ловушки ставили устьем против течения реки, привязывая их к вбитому в дно реки колу. Нередко рассматриваемые рыболовные снаряды придавливали ко дну реки камнем. Морды и верши являлись также важной составной частью возводившихся на таежных реках различных запорных сооружений.

На мелководье весной (апрель–май) и осенью (до начала заморозков) возводили заездок «ман». На крупных реках загораживался сравнительно небольшой участок, мелкие водоемы перегораживались полностью. Направляющие открылки представляли собой вбитые в дно водоема колья. Между собой они переплетались прутьями тальника или черемухи. Кроме того, открылки могли возводиться из крупных галек. В середине запорного устройства ставили морду, закрытую сетную ловушку (пара) или вершу. В последнем случае рыба удерживалась в ловушке лишь сильным течением реки.

Широкое распространение имело также лучение крупной рыбы. Ее били, используя остроги с 5 или 7

жалами. Аналогичный способ рыбной ловли был известен чулымским тюркам, таежным хакасам, большинству групп сибирских татар и васюганско-ваховским хантам [4, с. 20; 6, с. 66, № 1552; 8, с. 129; 12, с. 212; 13, с. 129; 14, с. 30, рис. 30, 2, 3; и др.].

Один из наконечников рассматриваемого орудия хранится в музее пос. Тулой (рис.). Навершие железной остроги изготовлено способом кузнечнойковки. Общая его длина составляет 26 см. Втулка имеет конусообразный вид с незамкнутыми краями. Ее диаметр (3 см) уменьшается по направлению к зубцам. В нижней части втулка расширяется, принимая подтреугольный вид (9 см в основании), образуя с тыльной стороны узкую щель, ограниченную загнутыми краями. В ней размещена вилка, переходящая в 5 зубцов (по 6 см в длину) с отходящими шипами, крайние из которых ориентированы внутрь, остальные расположены слева направо в ряд. Острогой рыбу лучили, бредя по мелководью, складывая добычу в специально сшитый для этой цели мешок (кеден тар). В качестве факела использовалась круто скрученная и надетая на палку береста. На глубоких участках водоемов рыбу били с долбенки (кеве). В частности, на Телецком озере весной (в мае) так лучили крупную щуку. В это время она плыла в заливы на икрумет.

В целом описанные средства, орудия и способы рыболовства находят широкие аналогии у лесо-таежного населения Сибири. Мы остановились лишь на некоторых из них. Интересные параллели наблюдаются также в области терминологии. Так, термин «суген/сюган» (морда/верша) общераспространен в тюркских языках и принадлежит к уйгурскому лексическому пласту [10, с. 82]. Не менее часто встречается среди тюркоязычных народов юга Сибири различные фонетические варианты терминов «ау» (сеть) и «сайга» (острога) [2, с. 52–53, 55; 11, с. 29–30; 12, с. 214; 5, с. 83; 14, с. 33, 38; и др.]. В то же время название верши «сурпа» у туба можно сопоставить с челканским словом «шурба» (верша), с томско-карагасским «сурпа» (плетеная ловушка) и мансийским «сурпы» (сетная ловушка) [2, с. 53; 7, с. 250; 14, с. 36].

Таким образом, в прошлом туба обладали глубокими традициями рыболовства. Многие из них, безусловно, восходят к наиболее ранним этапам культурной адаптации к окружающей среде. Наличие же разного рода аналогий и параллелей в средствах, орудиях, способах рыболовства, а также близкой терминологии свидетельствует о прямых или опосредованных культурных, возможно, этногенетических контактах предков туба с теми народами Сибири, в этногенезе которых принимали участие угро-, кето- и самодийскоязычные этнические группы.

#### Источники и литература

1. Бельгибаев Е. А. Материалы по традиционному рыболовству челканцев // Тюркские народы. Материалы V симпозиума. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9–11 дек. 2002 г., г. Тобольск). Тобольск–Омск, 2002.
2. Бельгибаев Е. А. Традиционная материальная культура челканцев бассейна реки Лебедь (вторая половина XIX–XX в.). Барнаул, 2004.
3. Бельгибаев Е. А., Назаров И. И. Традиционное рыболовство таежных групп Алтая // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003 г.
4. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX начале XX в. Томск, 1977.
5. Назаров И. И. Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX –



- первой половине XX в. Дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2004.
6. Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1986.
  7. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
  8. Первых С. Ю., Томилов Н. А. Природная среда и охотничье-рыболовческое хозяйство Барабинских татар // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979.
  9. Полевые материалы автора, 1994 г., Горная Шория.
  10. Рассадин В. И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971.
  11. Селезнев А. Г. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. Новосибирск, 1994.
  12. Селезнева И. А. О древних элементах в охотничье-рыболовческой лексике тарских татар // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий: Сб. науч. тр. Омск, 1998.
  13. Селезнева И. А., Селезнев А. Г. Система рыболовства в окрестностях д. Черталы Муромцевского района Омской области (к изучению локальных этнографических комплексов) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Уфа, 1997.
  14. Тюрки таежного Причулымья. Популяция и этнос. Томск, 1991.

## Народная медицина русского православного населения Среднего Прииртышья на страницах «Епархиальных ведомостей»<sup>1</sup>

*И. В. Волохина*

В XIX — начале XX в. местными священниками практически во всех районах Сибири проводилась огромная работа по исследованию жизни и быта населения своих приходов. При этом в поле зрения священников чаще всего попадало именно православное население. В рамках этой работы освещались и вопросы народной медицины. О включенности данного аспекта традиционной культуры в сферу исследовательских интересов священников косвенно свидетельствует опубликованная в 1896 г. в «Тобольских епархиальных ведомостях» «Программа церковно-исторического и статистического описания N церкви и прихода Тобольской епархии», где раздел «О прихожанах» включал в себя и блок вопросов по народной медицине. Они касались народных представлений об этиологии болезней, их диагностики, лечебных средств и приемов, фигуры врача-лечебника. Особо выделялись вопросы о причинах недоверия народа к научной медицине и о значении сглаза. Программа была заимствована из «Волинских епархиальных ведомостей», что позволяет говорить о существовании общих исследовательских методик, использовавшихся в Сибири и в Европейской части России [43, с. 372]. В целом за период с 1882 по 1916 гг. в «Тобольских епархиальных ведомостях» и «Омских епархиальных ведомостях» было опубликовано около 70 работ, затрагивающих проблемы функционирования народно-медицинских знаний. Для нынешних историков и этнографов они ценны прежде всего потому, что их авторы были непосредственными участниками событий.

Немаловажно, что именно священники часто выступали в роли местных врачей, аккумулируя в себе как народные знания и наблюдения, так и достижения современной им медицинской науки, которые они пытались внедрить в практику народной медицины. В этом им помогало изучение курса народ-

ной медицины, преподававшегося в семинариях или медицинских институтах (ежегодно из семинарий около 50 студентов направлялось в медицинские институты за казенный счет), собственные наблюдения, а также тесное общение с крестьянами, с одной стороны, и врачами — с другой. В Тобольской духовной семинарии врачебные классы были открыты после указа от 15 августа 1882 г. Преподавание осуществлялось в соответствии с «Начертанием первых начал врачебной науки». Здесь вся медицина была разделена на 4 части: анатомию (сюда включались науки о костях, мышцах, кровеносных сосудах, чувствительных жилах) и внутренностях), хирургию (она распадалась на 42 параграфа и «толковала о всякого рода наружных болезнях»), терапию внутреннюю (она разделялась на отделы о лихорадках, головных болях, грудных, «чревных и насильственных и внешних болезнях») и «материю медику» (этот раздел был посвящен изложению свойств, качеств и действий веществ, входящих в состав лекарств, обучению способам приготовления лекарственных средств и исследованию свойств и действий дикорастущих трав и домашних лекарств) [34].

Священники являлись также своеобразными проводниками государственной политики в исследуемой сфере. Особенно ярко их деятельность проявлялась во время всевозможных эпидемий. Священники нередко обращались к своим прихожанам с просьбами соблюдать элементарные санитарно-гигиенические правила, обращаться к врачам в случае возникновения эпидемий в деревне, пытались проводить борьбу с пьянством и т. д. На страницах рассматриваемых нами периодических изданий проводились целые кампании по борьбе с рядом заболеваний: дифтеритом, холерой, чумой и т. п. Здесь рассказывалось об основных симптомах данных болезней, об их этиологии, о способах их профилактики и лече-

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта № 654 «Народная медицина русских старообрядцев Среднего Прииртышья конца XIX—XX вв. в контексте их традиционно-бытовой культуры» (Раздел 3.3 «Развитие научно-исследовательской работы молодых преподавателей и научных сотрудников, аспи-

рантов и студентов» подпрограммы 3 «Развитие инфраструктуры научно-технической и инновационной деятельности высшей школы и ее кадрового потенциала» ведомственной научной программы «Развитие научного потенциала высшей школы»).

ния. Чаще всего эти статьи представляли собой рекомендации профессиональных медиков, которые могли использоваться священниками в проповедческой деятельности. Параллельно здесь приводились народные средства и способы диагностики и лечения, многие из которых авторы заметок уже опробовали на практике [1, 2, 8, 9, 11–13, 16, 17, 29, 31, 35, 36, 42, 44, 46, 47, 51]. Широкой популярностью пользовались труды известного миссионера Евгения Ландышева, который посвятил свои исследования многим сферам народной медицины. Наше внимание привлекли работы, характеризующие народные лечебные средства [20, 21, 23–26].

Кроме того, священники, описывая быт своих прихожан, нередко писали о бедственном состоянии с медицинским обслуживанием в регионе, которое, по их мнению, явилось основной причиной распространения народно-медицинских знаний среди населения сельских приходо́в. Некоторые из них считали народную медицину явлением отсталым и вредным. Однако, по их словам, народные лечебные средства и приемы, основанные на опыте, были очень действенными. Это касалось в основном рациональных способов и средств [3, 4–6, 7, 33, 46]. Среди таких средств повсеместно рекомендовалось использовать от лихорадки полынь, от ревматизма и ломоты – муравьиный спирт, от золотухи – смородиновые и калиновые листья, от зубной боли и рожжи – камфору, от горячки и вздутия живота – «хреновики» (подобие горчичников) [11, 31, 46, 51]. Авторы заметок достаточно подробно фиксировали способы приготовления лекарственных средств, особенности их применения и дозировку. Так, например, по их сведениям, для лечения лихорадки нужно было взять горсть полыни обыкновенной, заварить кипятком на 6 стаканов воды, затем охладить отвар и давать его больному 4 раза в день по 1 стакану. При этом от больного требовалось воздержание в пище (нельзя было есть круто сваренные яйца и солонину, пить молоко и холодный квас) и «бережливое воздержание от простуды» [31, с. 378; 46, с. 498]. Муравьиный спирт получали следующим образом: бутыл до горла наполняли муравьями (лучше всего живущими в бору), заливали их хорошим крепким спиртом, плотно закупоривали бутыл и ставили на солнце или вольный жар недель на 6, затем процеживали настой сквозь холстину и хранили в плотно закупоренных бутылках. Этим настоем и натирали пораженные ревматизмом части тела в жару, особенно хорошо это было делать в бане, затем натертые места укутывали чем-нибудь теплым и старались держать в тепле некоторое время. От ревматизма, по свидетельству некоторых авторов, очень хорошо помогал также отвар брусничника (травы брусники), который советовали пить 2 раза в день: утром натощак и вечером – перед сном, по 1 стакану [46, с. 498; 51, с. 230]. При отсутствии горчицы очень часто при лечении горячки и простудных заболеваний использовали «хреновики». Делали их так: из муки и воды готовили довольно жидкое тесто, затем это тесто мазали на бумагу или на чистую

тряпку, и посыпали ее сверху хреном, который сбрызгивали квасом. Затем «хреновик» прикладывали к затылку, к пояснице, к животу, к икрам и к подошвам ног [31, с. 379]. Иногда священники готовили очень сложные лекарственные формы, например пластыри. Вот как описывает состав пластыря от ветров и нарывов Г. В-ков: берется древесная сера или смола, воск желтый, масло коровье, конопляное и деревянное или елей, свиное сало (в случае озноблений гусяное сало, а для заживления ран – скотское сало), затем добавляется в порошок горячая сера, селитра, квасцы и селитра [9, с. 42]. Попутно приводились примеры из врачебной практики, свидетельствующие об эффективности данных средств. Об этом же говорит тот факт, что многие из них употребляются до настоящего времени [27].

Но еще больший интерес у священников вызывали верования и иррациональные представления, бытующие у населения их приходо́в. Из опубликованных материалов видно, что чаще всего пластыри сталкивались с воззрениями, связанными с родильно-крестильной обрядностью, так как именно здесь обнаруживались точки соприкосновения крестьян и церковнослужителей. Пытаясь с ними бороться, они подробно характеризовали их в своих работах, нередко проводя сравнительный анализ этих средств, выявляя местную специфику [14, 15, 22, 32, 37, 39, 40, 41, 45, 49, 50]. Так, например, Е. Ландышев отмечал, что в его пастырской практике встречались случаи, когда при крещении восприемник или восприемница (в народе – кум или кума, крестные), получив от священника постриженные им волосы крещенного младенца, закатывали их в приготовленный заранее воск и бросали в купель. Таким способом определяли дальнейшую судьбу ребенка: если волосы тонули, считалось, что он вскоре умрет, если не тонули – будет жить [22, с. 40]. Эта процедура очень напоминает сюжет, связанный с циклом купальских обрядов, сохранившихся в среде славянского населения до настоящего времени, когда дальнейшая судьба человека определялась по тому, тонул ли венок, опущенный в водоем [27].

И. Голошубину, например, удалось зафиксировать бытующие в среде переселенцев представления относительно чистоты/нечистоты ребенка и его здоровья. Считалось, что новорожденного необходимо крестить сразу же после родов, чтобы на него действовали народные лечебные средства – молитвы, заговоры и т. п. Но до крещения ребенок считался «нечистым», поэтому его заворачивали в какое-нибудь тряпье. Лишь после процедуры крещения, которую обязательно должен был провести священник (батюшка, как его называли в народной среде), ребенка заворачивали в чистую пеленку [14, с. 340]. Частично эти воззрения бытуют у русского населения Среднего Прииртышья и сейчас, особенно в том, что касается зависимости между крещением и степенью воздействия народно-медицинских средств [27].

Нередко священники становились свидетелями деятельности местных врачей. Некоторые из используемых лечебных приемов они публиковали в

своих работах в качестве доказательства популярности народной медицины в среде русского православного населения изучаемого региона. Вот, например, как описывает действия местной знахарки псаломщик Тимофей Савицкий: «в прошлом году приезжает к знахарке жена волостного писаря и привозит больного сына, который, имея от роду 2–3 года, не ходит. Осмотрев ребенка с подобающей серьезностью, знахарка торжественно заявляет: «У него соколиные крылья, надо присекать». Берут корыто, кладут в него ребенка и ставят корыто на порог. Один человек сечет топором по корыту, а другой спрашивает:

– Чего сечешь?

– Соколиные крылья.

– Секи горазне, чтобы век не было.

Это действие повторяется трижды. И что вы думаете. Ребенок через 2 недели стал ходить. Родителям не было предела» [45, с. 219].

Похожий случай описан и в заметке учителя А. Истомина, который привел примеры успешного лечения местными врачами такого заболевания, как «усьян» (по словам автора, в народе этим термином обозначали рахит, однако он не затрагивает симптоматику заболевания) [19].

Материалы, размещенные на страницах рассматриваемых изданий, позволяют составить представление и о санитарно-гигиенических условиях жизни населения исследуемого региона. Большое внимание уделялось состоянию водоснабжения. Некоторые авторы отмечали неблагоприятное положение в данной сфере, особенно в переселенческих населенных пунктах. Неоднократно говорилось, что их жители вынуждены искать альтернативные источники водоснабжения, дополняющие существующие природные источники – топить снег, использовать воду из болот, строить колодцы и т. п. Как следует из замечаний церковнослужителей, во многих населенных пунктах имело место различие между санитарией и гигиеной переселенческого и старожильского населения. Основной причиной этого разделения, по их мнению, было экономическое положение и хозяйственно-культурные традиции, сформировавшиеся у этих групп. Например, в среде некоторых групп переселенцев существовали традиции выхаживания скота в жилых помещениях, различия в способах наведения чистоты и т.п.) [30, 33, 39–41]. Один из священников Омского уезда сообщал также о широком распространении среди населения его прихода обычая мыться и париться в печах. По его наблюдениям, этот обычай был занесен в Сибирь из Тверской губернии и являлся основной причиной распространения чесотки. Бани «по-белому», по его словам, были редкостью среди населения его прихода, кроме того, в них было принято мыться мужчинам и женщинам вместе, что, по мнению автора заметки, было отрицательным фактором, влияющим на жизнь приходов [49, с. 395].

Одной из групп православного населения, которой постоянно интересовались священники, были

старообрядцы (раскольники, как их чаще всего именовали на страницах исследуемых газет). Авторы заметок отмечали закрытость данной группы в сфере народной медицины. Вот, например, что пишет Д. Гр-ев о представлениях старообрядцев в народно-медицинской области: «Наставники и руководители старообрядцев нередко внушают им вредные суеверия и действия. «Зачем вы потребляете лекарства, – говорят они больным и их сродникам, – приготовляемые в никонианских аптеках, еретическими врачами? Писано бо есть в номоканоне в 134 правиле, об этом запрещение тако: «ако кто в болезни дерзнет призвать евреина врача, или немчина, или от иных вер еретических, или русского ведуна, или шепотника, или баб богомерзких ворожей, или кудесниц; также и лопарей и самояд и от него врачуетя, или со иудеи в бане моетя, запрещается 20 лет». Вы лучше можете полечиться у наших старушек, они не хуже лекарей составляют разные сподобы (сподобы – это разные минеральные соли и яды, например, киноварь, мышьяк, сулема, квасцы, нашатырь и т. п., смешиваемые с жидкостями – вином, водою и т. д.) и питья из трав и кореньев. Есть старушки весьма опытные в этих делах, к ним и следует обращаться» [16]. Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, раскольники пытались дистанцироваться от научной медицины, а с другой – от опыта, накопленного представителями других групп, иноверцев. Однако, как показывают более поздние исследования, набор рациональных средств у них оказался приблизительно аналогичен набору данных средств у других групп населения, как русского, так и нерусского, различались лишь представления об этиологии заболеваний, их диагностика и профилактика. Вероятно, сыграли роль, с одной стороны, природно-географический фактор (все эти группы сталкивались с одинаковыми природными условиями, от которых зависел набор лекарственных средств), а с другой – основной принцип функционирования народной медицины – в практику внедрялись лишь наиболее эффективные и действенные средства.

В целом из представленных изданий видно, что священники были достаточно хорошо знакомы с народной медициной русского православного населения Среднего Прииртышья. Они способствовали развитию народно-медицинских знаний, внедряя в практику средства и приемы научной медицины. Многие из них показали себя как талантливые исследователи, проводя систематическую работу по изучению жизни и быта населения своих приходов. Представленные ими материалы позволяют в некоторой степени охарактеризовать такие сферы народной медицины русского православного населения рассматриваемого региона, как лечебные приемы и средства (рациональные и иррациональные), санитарию и гигиену и профилактику. Эти публикации могут служить ценным источником для исследования проблемы функционирования народно-медицинских знаний в среде русских Среднего Прииртышья в конце XIX – начале XX вв.

## Источники и литература

1. Бекреев М. (свящ.). Два случая врачебной помощи пастыря // Тобольск. епархиальн. ведомости. 1886. № 12. Отд. неофиц. С. 220–222.
2. «Береженого Бог бережет»: Наставления для сельских жителей, как беречь себя, дабы Господь привел уберечься от заболевания холерою // Тобольск. епарх. ведомости. 1892. № 15–16. Отд. офиц. С. 144–146.
3. Богоявленский Д. Отчет Омского епархиального наблюдателя о состоянии церковно-приходских школ Омской епархии за 1902–1903 учебный год // Омск. епарх. ведомости. 1904. № 18. Часть официальная. С. 3–19.
4. Богоявленский Д. Отчет Омского епархиального наблюдателя о состоянии церковно-приходских школ и школ грамотности Омской епархии за 1907–1908 учебный год в учебно-воспитательном отношении // Омск. епарх. ведомости. 1910. № 17. Часть официальная. С. 7–19.
5. Богоявленский Д. Отчет Омского епархиального наблюдателя о состоянии церковно-приходских школ и школ грамотности Омской епархии за 1908–1909 учебный год в учебно-воспитательном отношении // Омск. епарх. ведомости. 1910. № 22. Часть официальная. С. 8–20.
6. Богоявленский Д. Отчет Омского епархиального наблюдателя о состоянии церковно-приходских школ и школ грамотности Омской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1910–1911 учебный год // Омск. епарх. ведомости. 1912. № 6. Часть официальная. С. 10–27.
7. Богоявленский Д. Отчет Омского епархиального наблюдателя о состоянии церковно-приходских школ и школ грамотности Омской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1912–1913 учебный год // Омск. епарх. ведомости. 1914. № 8. Часть официальная. С. 7–30.
8. Буховцев Н. И., Штейнберг С. И. Холера и меры ее предупреждения и развития // Тобольск. епарх. ведомости. 1892. № 13–14. Отд. неофиц. С. 300–308.
9. В-ков Г., свящ. Случаи врачебной помощи приходского священника // Тобольск. епарх. ведомости. 1889. № 1–2. Отд. неофиц. С. 40–43.
10. Врачебная деятельность священника и пастырское дело // Тобольск. епарх. ведомости. 1898. № 21. Отд. неофиц. С. 520–533.
11. Врачебные и ветеринарные советы // Тобольск. епарх. ведомости. 1882. № 11–12. Отд. неофиц. С. 246–249.
12. В чем состоят холерные заболевания // Тобольск. епарх. ведомости. 1893. № 7–8. Отд. неофиц. С. 129–139.
13. Гигиенические правила // Тобольск. епарх. ведомости. 1898. № 5. Отд. неофиц. С. 111–120.
14. Голошубин И., свящ. Случаи из практики сельского священника // Тобольск. епарх. ведомости. 1889. № 15–16. Отд. неофиц. С. 339–343.
15. Городков Н. Темные стороны в жизни пасомых Тобольской епархии // Тобольск. епарх. ведомости. 1892. № 11–12. Отд. неофиц. С. 251–253.
16. Гр-ев Д. О расколе и расколоучителях в село Чашинском приходе // Тобольск. епарх. ведомости. 1890. № 17–18. Отд. неофиц. С. 399–407.
17. Для народной беседы о холере // Тобольск. епарх. ведомости. 1893. № 7–8. Отд. неофиц. С. 123–129.
18. Забытая Сибирь // Тобольск. епарх. ведомости. 1911. № 16. Отд. неофиц. С. 353–358.
19. Истомин А. (учитель) «Усыян» // Тобольск. епарх. ведомости. 1916. № 42. Отд. неофиц. С. 882–883.
20. Ландышев Е., свящ. Врачебные советы // Тобольск. епарх. ведомости. 1886. № 19–20. Отд. неофиц. С. 358–360.
21. Ландышев Е., свящ. Домашняя аптечка приходского священника // Тобольск. епарх. ведомости. 1887. № 5–6. Отд. неофиц. С. 115–120.
22. Ландышев Е., свящ. Из области народных предрассудков и суеверий // Тобольск. епарх. ведомости. 1890. № 1–2. Отд. неофиц. С. 40–41.
23. Ландышев Е., свящ. Народные врачебные средства // Тобольск. епарх. ведомости. 1886. № 21–22. Отд. неофиц. С. 394–395.
24. Ландышев Е., свящ. О сборе и хранении врачебных трав // Тобольск. епарх. ведомости. Отд. неофиц. 1890. № 11–12. С. 285–288; № 19–20. С. 453–456; 1891. № 9–10. С. 211–218.
25. Ландышев Е., свящ. Случаи врачебной помощи в болезни дифтерита // Тобольск. епарх. ведомости. 1889. № 5. Отд. неофиц. С. 102.
26. Ландышев Е., свящ. Средство против лихорадки // Тобольск. епарх. ведомости. 1888. № 7–8. Отд. неофиц. С. 178–179.
27. Материалы Музея археологии и этнографии ОмГУ. Ф. I (этнографические материалы). П. 15-1, 18-1, 18-2, 18-4, 19-2, 20-5, 21-2, 22-2, 23-3, 48-1, 52-3, 61-1, 63-1, 77-1, 87-2, 87-3, 92-3, 93-2, 93-4, 101-2, 107-2, 112-1, 138, 153-6, 153-7, 163-3, 163-4, 163-7.
28. Муравейский В. (учитель). О народных суевериях // Омск. епарх. ведомости. 1912. № 18. Часть неофициальная. С. 16–22.
29. Наставление как оберегать себя от холеры // Омск. епарх. ведомости. 1908. № 6. Часть неофиц. С. 39–46.
30. Н. Г. Быт первых русских поселенцев в Западной Сибири // Тобольск. епарх. ведомости. 1903. № 3. Отд. неофиц. С. 55–61.
31. Недосеков К., протоиерей. Врачебные советы приходского пастыря // Тобольск. епарх. ведомости. 1883. № 18. Отд. неофиц. С. 376–380.
32. Несколько слов о знахарстве: (Из дневника сельского священника) // Тобольск. епарх. ведомости. 1907. № 17. Отд. неофиц. С. 501–503.
33. Обзорение его Преосвященством Преосвященнейшим Григорием, Епископом Омским и Семипалатинским, церквей и приходов в 1897 году // Омск. епарх. ведомости. Часть неофициальная. 1898. № 10. С. 1–7; № 11. С. 1–3; № 12. С. 7–10; № 13. С. 4–7.
34. Об учреждении медицинских классов при Тобольской духовной семинарии в 1882 году // Тобольск. епарх. ведомости. 1882. № 15. Отд. неофиц. С. 300–308.
35. О мерах к прекращению дифтерита // Тобольск. епарх. ведомости. 1885. № 20. Отд. неофиц. С. 461–468.
36. О начальных признаках заразных болезней, появляющихся в школах и приютах среди детей в возрасте от 6 до 14 лет // Тобольск. епарх. ведомости. 1887. № 3–4. Отд. неофиц. С. 64–76.
37. О суевериях и предрассудках в народной жизни, вредных для жизни и нравственности // Тобольск. епарх. ведомости. 1888. № 15–16. Отд. неофиц. С. 304–320.
38. Открытие повивально-фельдшерской школы // Тобольск. епарх. ведомости. 1895. № 23. Отд. неофиц. С. 405–406.
39. Переселенцы из Европейской России по наблюдениям сибирского священника // Тобольск. епарх. ведомости. 1911. № 22. Отд. неофиц. С. 509–517.
40. Петров И., свящ. Путевые заметки разъездного священника // Тобольск. епарх. ведомости. 1910. № 15. Отд. неофиц. С. 370–376; № 16. Отд. неофиц. С. 397–403.
41. Петров И., свящ. Путевые заметки разъездного священника за 1909 год // Тобольск. епархиальн. ведомости. 1911. № 5. Отд. неофиц. С. 103–108.
42. Поучение в случае появления в нашей местности холеры // Тобольск. епарх. ведомости. 1893. № 7–8. Отд. неофиц. С. 119–122.

43. Программа церковно-исторического и статистического описания N церкви и прихода Тобольской епархии // Тобольск. епарх. ведомости. 1896. № 16. Отд. неофиц. С. 360–373.
44. Ребрин А., священ. Простые и всем доступные средства от холеры // Тобольск. епарх. ведомости. 1893. № 9–10. Отд. неофиц. С. 174–175.
45. Савицкий Т., псаломщик. Когда кончатся суеверия // Тобольск. епарх. ведомости. 1911. № 10. Отд. неофиц. С. 218–220.
46. САР. Простые народные средства от различных болезней // Тобольск. епарх. ведомости. 1885. № 21–22. Отд. неофиц. С. 498–504.
47. Священник как врач телесный // Тобольск. епарх. ведомости. 1898. № 21. Отд. неофиц. С. 533–537.
48. Страхов П. Молитвы-заговоры // Тобольск. епарх. ведомости. 1910. Отд. неофиц. № 11. С. 268–269; № 13. С. 331–332; № 14. С. 347–349.
49. Темные стороны в жизни пасомых Тобольской епархии // Тобольск. епарх. ведомости. 1892. № 17–18. Отд. неофиц. С. 393–396. (Из донесения Проповедческому Отделению Братства одного священника Омского уезда).
50. Угнивенко М., священ. Церковные обычаи в переселенческих приходах // Омск. епарх. ведомости. 1915. № 17. Часть неофиц. С. 34–36.
51. Яковлев А. Простые средства // Тобольск. епарх. ведомости. 1892. № 9–10. Отд. неофиц. С. 229–232.

## Хозяйственные постройки и изгороди «поляков» (на примере с. Быструха Глубоковского района Восточно-Казахстанской области)

А. Т. Голованов

В старинных старообрядческих селах строительство домов и хозяйственных построек проводилось основательно. Тщательный подбор строительного леса, мест застройки и мастерство людей – всё это позволяло сооружениям сохраняться длительное время. Так, в с. Быструха, основанной «поляками» в 1792 г., в наше время можно увидеть дома и хозяйственные постройки, простоявшие более ста лет. В деревенских усадьбах, кроме жилых домов, располагались хозяйственные постройки: амбары, помещения для содержания скота, амбарушки, клуни и др.

Для хранения зерна рубили амбары. Со стороны входной двери устраивали предамбарья. Два нижних венца имели продолжение около 1 м и образовывали выступ. На верхнем венце делали такой же выступ – пятры. Их соединяли с нижним предамбарьем двумя боковыми стойками. Предамбарье предохраняло амбар от сырости, на него также ставили мешки с зерном при засыпке в амбар. Крыши амбаров были двускатными. По обеим сторонам от входной двери в амбаре устраивали сусеки из досок, врубленных в стены. Нижние доски сусека выдвигались ближе к проходу, чтобы можно было набирать зерно снизу. Плахи для пола делали толстыми (для крепости) и сплачивали между собой «в закрой». Под полом посередине проходила дополнительная балка. Для увеличения емкости амбара и для проветривания зерна потолков в амбарах обычно не делали.

Необходимыми хозяйственными постройками были помещения для скота. В с. Быструха их называли «дворы». Срубы делали из средних бревен диаметром 18–20 см и ставили на мох. Деревянных полов во «дворах» обычно не было. Для сохранения тепла «дворы» делали невысокими. Потолок настилали из жердей или тонких полубревен. Крыша была двускатной. Под крышей хранилось сено для весны. Внутри из жердей делали перегородки для молодняка. К «дворам» на четырех столбах пристраивали «повети». В теплые тихие зимние дни под «поветями» кормили скот. Рядом с «дворами» строили небольшие избушки для маленьких телят и курятники.

Территория для содержания скота и птицы («при-

гон») огораживалась жердяным пряслом с «завортками» для выгона скота. Основу «прясла» составляли попарно вбитые в землю колья. Для устойчивости колья вбивали в мокрую землю. Для этого заостренным концом кола делали углубление, в которое вливали воду. Кол с силой вбивали и, расшатав, вынимали. Воду снова наливали. Процедуру повторяли несколько раз до тех пор, пока кол не принимал устойчивое положение. На расстоянии 30 см от земли парные колья перевивали гибкими прутьями и на них клали жерди. Сверху жердей прутья опять перевивали. Прясло состояло из 5–6 рядов жердей. Для выгона скота в одном звене прясла оставляли «завортки»: жерди лежали на нижних переплетах, верхние отсутствовали, что позволяло при необходимости жердь снять.

Ближе к жилому дому ставили погребицу. Внутри нее выкапывали погреб глубиной до 2 м, стенки которого укрепляли срубом. Зимой в погребе хранились соленья, а ранней весной в него закладывали снег или лед. Летом погреб служил холодильником. В погребице летом хранили бочки, квашенки, бадейки и другую посуду.

В дальнем углу усадьбы устраивали «клуню» – навес для обмолота снопов. Основой клуни служили толстые столбы – по три с каждой стороны. Столбы сверху связывались бревнами, а на них накатывали жерди и сверху накладывали солому. Площадку для молотбы хорошо ровняли и утрамбовывали.

Необходимыми хозяйственными постройками были «завозни» для хранения телег, саней, сруби, инструментов, а также различных заготовок для изделий. Их делали рублеными или дощатыми с широкими воротами и двускатной крышей.

В конце огорода ставили бани. Они были рублеными довольно большими, чтобы можно было одновременно мыться многочисленной семье. Дверь в баню была низенькой, чтобы не терялся жар. Бани топились «по-черному». С правой стороны от входа устраивали «каменку». Ее стенками были ровно уложенные большие камни, а на них клали полосовое железо или железное колесо. На колесо ставили бак для

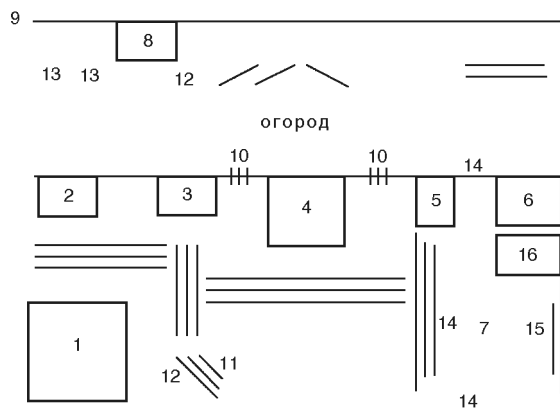


Схема-план усадьбы старообрядца: 1 – жилой дом; 2 – амбар; 3 – завозня; 4 – клуня; 5 – курятник; 6 – двор для скота; 7 – пригон; 8 – баня; 8 – плетень; 10 – частокол; 11 – мостки; 12 – заплот; 13 – ворота с калиткой; 14 – прясло; 15 – заворотки; 16 – поветь



Амбар и завозня



Амбар с предамбарьем



Заплот



Редкий заплот с жердяными воротами



Тесовые ворота с калиткой

горячей воды, а с боков укладывали более мелкие камни. В некоторых банях воду грели, бросая раскаленные камни в кадку с холодной водой. Трубы у «каменки» не было, и дым выходил в дверь или в отверстие в стене, называемое «душником».

Кроме описанных хозяйственных построек, в усадьбах старообрядцев сооружали дровяники, различные навесы для инвентаря и др.

Усадьба огораживалась разными видами изгороди. Со стороны улицы был плотный высокий «заплот» – нетолстые бревна, уложенные горизонтально друг на друга, с концами, «заплоченными» в пазы

столбов. Высота заплота доходила до 2 м. Для входа и въезда в усадьбу ставили высокие дощатые двусторчатые ворота с калиткой и наверху украшали узорами. Обычно ворота открывались внутрь усадьбы и на ночь задвигались на засов из жерди.

К усадьбе примыкали огороды. Их окружали более простой изгородью: жердяным пряслом, плетнем или частоколом. Плетень плели из ивовых прутьев. Указанным выше способом забивали колья на расстоянии 35–40 см друг от друга, брали попарно ивовые прутья примерно одинаковой длины, закла-

дывали с одной стороны кольев и, переплетая их между собой, пропускали к следующим кольям. Так ряд за рядом делали плетень высотой около 1,5 м. Частокол делали из вертикальных ивовых прутьев. Основу составляла изгородь по типу прясла из трех жердей. Среднюю жердь брали потолще и через нее перегибали прутья с одной и с другой стороны. Сооружение плетня и частокола не требовало больших физических сил и было доступно каждой семье.

Весной, осенью и после дождей в усадьбе была непролазная грязь, поэтому от ворот к дому и к хозяйственным постройкам прокладывали «мостки» из толстых досок, положенных на бревна. На «мостках»

возле амбаров выполняли хозяйственные работы: плотники, столярные, бондарные и др.

Количество хозяйственных построек, виды изгороди зависели от состоятельности хозяев, поэтому в старообрядческих деревнях можно было увидеть разные виды этих сооружений.

В Восточно-Казахстанском этнографическом музее работает сектор «Русская этнографическая деревня». Работники музея воссоздают облик деревни конца XIX – начала XX вв. Здесь можно увидеть разные типы домов, хозяйственных построек, изгородей. Новому поколению знакомство с ними будет интересно и полезно.

## Об основных тенденциях развития культуры жизнеобеспечения у русского населения Западной Сибири в XX в.<sup>1</sup>

*М. А. Жигунова, О. Н. Шелегина*

Создание и успешное функционирование адекватной системы жизнеобеспечения русских в специфической социально-экономической, экологической и полиэтнической обстановке в Сибири является актуальной исследовательской проблемой, объединяющей вопросы динамики народонаселения, взаимоотношений новоселов и старожилов, разных социальных и этнических групп. Основные тенденции в развитии системы жизнеобеспечения у русского населения Западной Сибири в XX в. можно выявить при анализе соотношения традиций и новаций в материальной культуре сельского населения на примере пищи, одежды и жилища. Именно эти сферы культуры направлены на непосредственное удовлетворение витальных потребностей человека, регулируют его взаимоотношения с окружающим миром и образуют его жизнеобеспечение. В культуре жизнеобеспечения концентрируются сокровенные народные знания, жизненный опыт и мудрость предков.

Русское население Западной Сибири отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, различными природно-географическими, этническими, конфессиональными и другими факторами. Отдельные трудности в изучении русских связаны со значительным численным массивом и особой многовариативностью традиционно-бытовой культуры. Устойчивый интерес к этнографическому изучению русских в Сибири возник с середины XX в. В современном сибиреведении достигнуты существенные результаты (П. Е. Бардина, Ф. Ф. Болонев, В. А. Липинская, Л. М. Русакова, Е. Ф. Фурсова, О. Н. Шелегина и др.). Конец XIX – начало XXI вв. ознаменовались появлением ряда монографических трудов и сборников научных статей по проблемам материальной и духовной культуры восточнославянского населения Сибири. Но подавляющее большинство исследователей ограничивались хронологическими рамками начала XX в. (реже – первой четверти или трети). Публикации по культуре русских второй половины XX в. по-

ка довольно немногочисленны и фрагментарны. Впервые (на основе историко-этнографических и этносоциологических подходов) комплексный анализ этнокультурного развития русских сибиряков во второй половине XX в. был выполнен М. А. Жигуновой [4]. В ее монографической работе изменения в культуре жизнеобеспечения рассматривались на примере русского населения Среднего Прииртышья. Первая попытка обобщающей работы по материальной культуре русских Сибири в XX в. принадлежит авторам этой статьи [5, с. 62–90]. В настоящей работе авторы акцентируют внимание на Западной Сибири, анализируя (с учетом результатов предшествующих исследований) соотношение традиций и новаций в культуре жизнеобеспечения на протяжении XX столетия, выявляют основные тенденции ее развития. Основным источником для написания работы послужили полевые материалы этнографических экспедиций и данные этносоциологических обследований, проведенных на территории Алтайского края, Омской, Новосибирской и Тюменской областей.

Жилище является одним из ключевых символов культуры, его типы и формы находятся в прямой зависимости от социально-экономических и природно-географических условий. В конце XIX – начале XX вв. русское старожильческое население Сибири имело практику строительства жилищно-хозяйственных комплексов, адаптированную к условиям края (на основе сохранения общероссийских традиций). Наиболее распространенным строительным материалом со времени заселения Сибирского региона и до наших дней является дерево. Предпочтение отдается хвойным породам (кедр, сосна, лиственница, ель, пихта) с учетом их структурных и функциональных особенностей. Знания и навыки, необходимые при выборе строительной древесины, передавались из поколения в поколение.

Во второй половине XX в. наряду с деревом широко распространяется строительство из кирпича и новых материалов – бетона, шлакоблоков и др.

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках интеграционного проекта СО РАН № 78 «Адаптации населения в Сибири: этапы, механизмы, результаты».

Традиционные черты в жилище русских на протяжении рассматриваемого столетия прослеживаются в технике и способах кладки бревен в срубы. Наиболее распространенными, с учетом некоторых локальных предпочтений и вариантов, способами соединения бревен в венцы были рубка «в обло», «в лапу», «в чашу», «в охряпку». С началом интенсивных миграционных процессов конца XIX — начала XX вв., увеличением контактов различных этнокультурных групп культура строительства старожильского населения претерпела некоторые изменения. В ряде районов региона наблюдалось большое разнообразие и смешение элементов жилища, характерное для русского населения северных, южных и западных губерний европейской России.

Основные изменения, произошедшие в строительной технике на протяжении столетия, следующие. Самцовые двускатные крыши (которые в разных местах назывались по-разному: «по-амбарному», «крыжом», «быком»), сохранились преимущественно на жилых постройках конца XIX — начала XX вв., а также в хозяйственных постройках (амбарах) и банях. Четырехскатные стропильные (шатровые, колпаковые, круглые) крыши характерны для крестовых домов. Наиболее распространенным типом конструкции крыш в настоящее время является стропильная. В качестве кровельного материала чаще всего употребляется шифер, используются также рубероид, черепица, тес, железо.

В начале рассматриваемого столетия в сельском жилище стены обычно чисто обтесывались (кроме места за печью). Позднее их стали обмазывать глиной и белить или штукатурить, иногда красили олифой, растертой с глиной для придания ей цвета, или масляной краской. В середине XX в. стены домов штукатурили и белили, потом их стали обивать досками и покупными бумажными обоями — «шпалерами». В настоящее время, согласно городской моде, их начинают оклеивать различными обоями (бумажными, моющимися и др.).

Традиционным источником тепла для русского сибирского дома служила духовая печь. Глинобитные печи по ряду параметров превосходили кирпичные. Каждая печь делалась «под хозяйку» в соответствии с ее размерами. В холодном климате Сибири русскую печь дополняли «голландки» и «шведки», подтопок — «камин», в полярной зоне — чувал. В начале XX в. наряду с ними стали использовать фабричную металлическую печь — «контрамарку». В конце XX в. русская печь имела в 72% сельских жилищ Омской области, а в северных районах по отдельным деревням этот процент увеличивался до 99 [4, с. 121]. Зачастую традиционная русская печь дополняется пристроенной плитой.

Наибольший интерес в плане сосуществования традиций и новаций представляет планировка крестьянских домов. Активное использование развитых архитектурных форм домов («связей», «пятитенков», «крестовиков») в сибирской деревне началось со второй половины XVIII в. [11, с. 140]. Однокамерные дома (изба, четырехстенки) являлись самыми

простыми в планировочном отношении, существовали также в виде землянок (бараков, барочков). Обычно их строили переселенцы до возведения больших бревенчатых домов. Такого же типа были временные деревянные постройки на заимках, жилища погорельцев, избы в многодворных поселениях. Так, в северной части Верхнего Приобья в конце XIX — начале XX вв., по материалам А. Ю. Майничей, в 1910–1920 гг. количество однокамерных жилищ значительно увеличилось в связи с прибытием переселенцев. Двухчастные дома («одностопка», «изба»), имеющие, кроме жилого помещения, сени, служили жильем новоселам и бедным слоям населения. Двухкамерные дома («дома на две стопы», пятитенки без сеней) представляли одну из переходных неустойчивых форм. В их конструкции заключена возможность быстрого преобразования в трехчастные дома путем пристройки сеней. Трехчастные дома (избы «со связью» и пятитенки с сенями) имели наибольшее распространение. Шел процесс превращения «связей» в пятитенки из-за раздела больших семей. Многокамерные дома были распространены повсеместно и принадлежали зажиточной части населения и большим семьям. Они имели форму крестовых и более компактную планировку. У старожилов было больше всего пятитенных домов, у переселенцев — четырехстенных. Второе место у сибиряков принадлежало крестовым домам, у переселенцев — пятитенным. В начале XX в. у обеих групп населения доля шеститенных домов (домов со «связью») была незначительной, преобладали четырехстенные и пятитенные [8, с. 108]. В Притомье в конце XIX — начале XX вв. в деревнях имелось от 1 до 3 домов крестовой конструкции. Преобладающими они становятся во второй четверти XX в. [9, с. 54].

Таким образом, традиционный для Сибири в середине XIX в. тип дома «со связью»: «изба-сени-изба», или «изба-сени-горница» в конце XIX — начале XX вв. активно вытесняется пятитенками и крестовиками. Согласно объективной оценке В. А. Липинской, крестовик являлся наиболее перспективным для дальнейшего развития сельского жилого комплекса. В сибирском крестьянском жилище 1980-х гг. она отметила различные модификации крестовика, приближающие его к планировке квартир городского типа с выделением прихожей, изолированной кухни и комнат различного назначения. Удобство планировки такого дома состоит также и в том, что при центральном положении печи обогреваются все секции дома, а это весьма существенно в условиях Сибири. [7, с. 175–180].

В послевоенное и особенно послевоенное время во многих населенных пунктах на территории Западной Сибири (прежде всего в районных центрах и новых поселках) началось строительство государственных жилых домов коммунального пользования. Среди них преобладали бревенчатые двухквартирные дома с верандами, некоторые колхозы также имели коммунальный жилой фонд. В сельской местности во второй половине XX в. распространились новые типы жилищ: дома на двух хозяев и много-



квартирные дома городского типа. Эти изменения были связаны с развитием коллективного (колхозного и совхозного) строительства. Во многих сибирских поселениях становятся преобладающими современные типовые постройки из кирпича и панельных блоков. Дома, возведенные на средства государства и коллективных хозяйств, сдавали уже готовыми – «под ключ». Более половины опрошенного М. А. Жигуновой в 1986–2001 гг. сельского населения Омской области считали, что проживают в домах, не имеющих традиционных черт (в южных районах – до 80%, в северных – до 60%).

В традиционном сибирском жилище по диагонали от печи находился передний (красный, святой, цветной) угол с полочкой-божничкой для икон. Во времена «воинствующего атеизма» иконы исчезли с обозрения и хранились в сундуках. Их место заняли фотографии, документы, почетные грамоты, письма и открытки, часы, радиоприемники. Начиная с 1990-х гг. красный угол во многих сельских жилищах возвращает свой традиционный облик. Наряду со старинными иконами, сохранившимися от бабушек и прабабушек, в домах появляются новые покупные иконы и картинки с изображениями библейских сюжетов. Современные иконы вырезают из дерева и бегресты, вышивают цветными нитками и бисером, выжигают по дереву.

Предметы рукоделия (вышитые накомодники, занавески, шторы, настенные дорожки, салфетки, вязаные филейные скатерти, подзоры-прошвы) традиционно бывшие предметом особой гордости хозяйки, к концу XX в. вышли из активного бытования, переместились в сундуки, шифоньеры, музейные фонды. В настоящее время их можно увидеть в качестве дополнения современного интерьера преимущественно в домах пожилых людей.

Стремление украсить, выделить свой дом из окружающих строений способствует сохранению традиции украшения домов резьбой, росписью. Чаще всего орнаментальная нагрузка приходится на наличники окон и ворота усадьбы. Из традиционных видов резьбы по дереву к концу XX в. в Западной Сибири наиболее распространенными являются пропильная и накладная; глухая и скульптурная резьба по дереву встречается гораздо реже, преимущественно на домах, построенных до первой половины XX в.

Таким образом, в жилище русского населения Сибири на протяжении XX столетия под влиянием исторических, социально-экономических, экологических факторов произошли существенные изменения. Они характеризуются переходом от частных крестьянских жилищ (пятистенков, крестовиков), преобладавших до середины XX в., к коммунальным двух- и многоквартирным домам городского типа, приведшим к стандартизации и унификации жилья во второй половине рассматриваемого периода. Этнические традиции русских прослеживаются в технике, материале и способе постройки, характере отопления, интерьере и экстерьере жилища. Начиная со второй половины XX в. четко прослеживается тенденция строительства многокамерных и многоэтаж-

ных домов, а также кирпичных коттеджей, унификации сельских жилищно-хозяйственных комплексов.

Одежда является своеобразной меткой половозрастной, социальной, этнической и другой принадлежности человека, выполняет утилитарные и престижно-знаковые функции. Основу костюма русского населения Западной Сибири составляли традиционные для всей России виды одежды, принесенные сюда из мест выхода переселенцами. Важную роль в развитии русского крестьянского костюма на сибирской территории играли новации, связанные с заимствованиями у аборигенных народов и носящие преимущественно утилитарный характер. Показательно, что в результате народного творчества появились некоторые «сибирские» элементы костюма, неизвестные в России. В целом сложившееся в Сибири соотношение традиций и новаций позволило русскому населению создать костюм, адаптированный к местным условиям [11, с. 139–140].

В конце XIX – начале XX вв. одежда русского населения Западной Сибири отличалась заметным разнообразием. Так, например, русским жителям юга Западно-Сибирской равнины было известно более 250 терминов для обозначения одежды, около 40 вариантов кроя разнообразной одежды из ткани [2, с. 107]. В начале XX в. в Западной Сибири бытовали два основных типа костюма: традиционный и новый – «городской». Традиционный тип у женщин состоял из рубахи и сарафана, у мужчин – из рубахи с портами с соответствующими головными уборами. Основу «городского» типа у женщин составляли юбка с кофтой (или платье), а у мужчин – узкие брюки на поясе и клешеная рубаха.

Полный разрыв цепочки «ткань – одежда – потребитель» произошел в первой трети XX в. Компоненты традиционного костюма постепенно вытеснялись из одежды молодежи и людей среднего возраста в одежду старших возрастных групп и детей. В связи с широким внедрением в быт фабричных тканей, усилившимся городским влиянием непосредственно или опосредованно через российских переселенцев, в традиционных видах одежды русского населения Западной Сибири появились новые элементы (отложные воротники, манжеты), а также распространились оригинальные конструктивные решения, сочетающие традиционный экономный раскрой ткани и модные городские фасоны [10, с. 134].

По оценке П. Е. Бардиной, одежда сибиряков в конце XIX – первой четверти XX вв. не представляла собой единого комплекса. У старожилов архаичные элементы в обработке материалов для одежды сочетались с неустойчивостью самой традиционной одежды, с ранним исчезновением ткачества и домотканины и распространением так называемого городского костюма. Устойчивость традиций, адаптация на новом месте обусловили более длительное сохранение у переселенцев ткачества, домотканины, плетеной обуви и традиционной верхней одежды. От старожилов они заимствовали местную меховую одежду (собачьи дохи) и кожаную обувь. Яркий, красочный костюм переселенцев оказал, в свою оче-

редь, влияние на старожилов. Это проявилось в распространении в их среде вышивки, съёмных украшений, символике цвета [1, с. 207–208].

Уже в первые годы советской власти народная одежда подверглась мощному влиянию урбанизированных форм культуры. Все чаще стали использоваться покупные ткани, молодые мужчины и женщины активно включали в свой гардероб одежду и обувь промышленного и ремесленного производства. Вместе с тем некоторые группы населения долгое время продолжали следовать традициям. Одежда в данном случае играла роль этномаркирующего признака. Отличия в одежде старожилов и переселенцев постепенно нивелировались. Это отражало общероссийский процесс того времени – распространение городского костюма, покупных тканей и готовых изделий. В городском костюме сохранились принципы составления комплектов одежды – ее многослойность (особенно в женской одежде), обязательность включения в мужской и женский костюм пояса. Долгое время женщины соединяли городской костюм с традиционными головными уборами. Новации прежде всего интегрировались в праздничный костюм. Большое количество модных элементов костюма появилось в одежде в последнее десятилетие XIX – первой трети XX в. Они дифференцировали группы не только по социальному, но и по этническому признаку, внешне отделяя старожилов от новоселов.

В послевоенное время повсеместно стали распространяться новые приемы домашнего пошива одежды, связанные с введением уроков кройки и шитья в средних и старших классах общеобразовательной школы. Полученные знания предоставляли возможность не только самостоятельно шить платье, но и произвести моделирование, создать красивый силуэт [6, с. 157].

В настоящее время в разных районах Западной Сибири встречаются многие традиционные виды верхней зимней одежды, которая была широко распространена у русского населения в XVIII–XIX вв. (шубы, полушубки, тулупы), а также заимствованные у аборигенного населения виды меховой одежды и обуви. В первой половине XX в. у русских, проживающих в пограничных с сибирскими татарами районах, встречались легкие сапожки без каблук, которые назывались «ичиги». В сельской местности повсеместно особой популярностью пользуются покупные калоши (чуни) и другая резиновая обувь.

В 1970–1980-е гг. в сельской местности еще можно было встретить людей в валенках-пимах, украшенных разноцветной вышивкой и кисточками из цветных ниток. В настоящее время такие валенки можно увидеть лишь на детях да на прилавках, торгующих сибирскими сувенирами. В целом, согласно этносоциологическим опросам М. А. Жигуновой, в 1990-е гг. традиционные сибирские валенки использовало в зимний период до 73% сельского населения (в северных районах Западной Сибири – чаще, в южных – реже). Чаще всего традиционная валяная обувь используется детьми и стариками.

Традиционная вышивка на блузках, платьях и мужских рубашках сохранялась до начала 1980-х гг. Женщины одевались в ситцевые платья, разнообразные кофты и юбки. Частично использовался сарафанный комплекс, но видоизмененный, приталенного силуэта, с современными блузками. В 1994 г. М. А. Жигунова провела специальное этносоциологическое исследование с целью выявления и предпочтения русских традиций в современной одежде. Интересно, что на вопрос: «Если полностью или частично восстановить русский народный костюм, то согласились бы Вы в нем ходить?» положительно ответили 53% респондентов, отрицательно – 44% (остальные 3% затруднились ответить). Характерно, что среди женщин количество желающих носить традиционный костюм составило 61%, а среди мужчин – 43%. Молодые люди считают эту идею «смешной и несolidной», но согласились бы надеть такой костюм «если бы все ходили» и «если бы мода пришла». Многие опрошенные выразили желание иметь народный костюм в качестве праздничной одежды.

Половозрастные отличия в одежде женщин продолжают сохраняться среди сельского населения на протяжении всего XX в. Пожилые люди более привержены традиционным формам и фасонам. Наибольшим разнообразием и яркостью отличается одежда молодых людей. Существенную роль при выборе современной одежды играют материальные возможности человека, его личный вкус и влияние модных тенденций. В целом одежда продолжает утрачивать функцию этноразделителя – только 5% из всех опрошенных в 1986–2001 гг. назвали ее в числе главных признаков, отличающих русских от других национальностей. 8,4% респондентов определили по одежде близость к людям своей национальности.

В современной одежде частично прослеживается влияние социально-профессионального фактора. Имеется специальная форменная одежда у медицинских работников, сотрудников милиции и пожарной охраны, магазинов, кафе, офисов. В связи с возрождением сибирского казачества с начала 1990-х гг. восстанавливается его традиционная одежда. Активное использование в настоящее время имеет лишь форменная одежда и концертные костюмы участников фольклорных коллективов, исполняющих казачьи песни.

Традиционно преобразованные этнические элементы частично проявляются в излюбленных способах кроя, цветовой гамме, деталях украшения одежды. Русский народный костюм используется в обобщенных стилизованных формах в качестве сценической одежды для участников фольклорных коллективов и работников культуры. Зачастую подобные костюмы шьются без учета традиций (в крое, цветовой гамме, орнаментике) и до такой степени стилизованы, что об этнической специфике можно говорить лишь с определенной степенью условности.

Пища является глубоко традиционным элементом материальной культуры, несет на себе ярко выраженные социальные, этнические признаки. Виды пищи, способы ее приготовления и пищевой режим

относятся к числу наиболее стойких культурно-бытовых традиций. Анализ изменений, произошедших в питании русских сибиряков на протяжении XX в., был впервые предпринят М. А. Жигуновой [3, с. 47–50]. В данной статье мы остановимся лишь на самых общих моментах трансформации системы питания. К началу XX в. у русских сибиряков сложился константный набор блюд и способов их приготовления с некоторыми вариантами, определявшимися природно-климатическими условиями, спецификой хозяйственной деятельности и религиозных воззрений населения, а также взаимоотношениями с разными группами аборигенных народов Сибири.

На протяжении XX столетия под влиянием различных причин (в первую очередь социально-экономических) произошли существенные изменения в питании русских сибиряков. В современной системе питания русских Западной Сибири используется преимущественно пшеничная мука (ранее широко использовалась мука из различных злаков). Наблюдается исключение из активного употребления гороховых и овсяных киселей, кулеша, тюри (мурцовки), клецок (галушек), практически исчезли болтушки, затирки, кулага, соломата, толокно. На смену им повсеместно пришли покупные полуфабрикаты из муки: вермишель, макароны, лапша. Изменилась частота употребления и сократился ассортимент каш, способы их заправки. Угасает традиция домашней выпечки хлеба, постоянно расширяется ассортимент хлебобулочных изделий в магазинах. Пироги и блины из разряда праздничных блюд перешли в разряд повседневных. Все реже готовятся традиционные шаньги, кулебяки, расстегаи, курники, пирожки с молотой черемухой, ритуальные виды хлеба и печений («козульки», «жаворонки», «лесенки»). Под влиянием городских традиций в сельской среде распространяется изготовление тортов, пирожных и других мучных изделий.

Традиционную квашеную капусту заготавливают не в таких больших количествах, как раньше. Практически исчезли из активного употребления репа, брюква, паренки, ботвинья и свекольный квас. Сократилось потребление редьки. Картофель у современного русского населения Западной Сибири считается «вторым хлебом». Появились новые культуры и блюда из них: кабачки, баклажаны, фасоль, болгарский перец, топинамбур. Помидоры (томаты) к концу XX в. стали восприниматься как «исконно русские».

Значительный удельный вес в системе питания сибиряков по-прежнему имеют мясные кушанья. Согласно этносоциологическим опросам М. А. Жигуновой, наиболее предпочитаемым видом мяса у русского населения Западной Сибири является свинина. Употребляются также говядина, баранина, домашняя птица, конина (преимущественно в национально-смешанных семьях), а также мясо диких животных и птиц. На протяжении XX столетия в отдельных семьях сохранялось изготовление домашних колбас. Мясные запасы чаще всего традиционно делают способом замораживания или копчения (в начале XX в.

использовались также засолка и вяление). Излюбленным блюдом сибиряков были и остаются пельмени, которые существенно различаются размерами, способами изготовления и начинкой. Наряду с ними распространились и манты. Повсеместно продаются мясные изделия и полуфабрикаты промышленного производства (колбасы, сосиски, буженина, карбонад, фарш, пельмени и др.).

Существенно расширился ассортимент потребляемых молочных продуктов. К традиционным молоку, сметане, сливкам, простокваше, творогу добавились разнообразные сорта покупного сыра, творожные массы, кефир, мороженое, бифидок, йогурты. Только в отдельных сельских семьях сохраняется приготовление сливочного масла в традиционных деревянных маслобойках. Чаще встречается приготовление домашним способом сметаны и творога.

В начале XX в. потребление мясо-молочной пищи существенно регламентировалось православной церковью (более 200 дней в году являлись постными). Особенно строго посты соблюдали старообрядцы. К концу XX в. подавляющее большинство русского населения Западной Сибири уже не соблюдало ограничений в питании в связи с религиозными постами. Определяющее значение стали играть не религиозная и сословная принадлежность, а финансовые возможности и различные вкусовые предпочтения.

На протяжении XX в. потребление рыбы (особенно ценных пород) у русского населения Западной Сибири значительно сократилось. К традиционной речной и озерной рыбе в советское время добавились морские и океанические разновидности: камбала, минтай, скумбрия, ставрида, хек и др. Практически исчезли рыбные кисели, студни, пельмени, похлебки из сушеной рыбы. Традиционная «двойная» и «тройная» уха трансформировалась в суп из одного сорта рыбы с добавлением картофеля и манной крупы.

Блюда из грибов употребляются значительно реже, чем в начале века (особенно супы из сушеных и соленых грибов). С 1950-х гг. распространился новый способ консервирования грибов – маринование. К концу XX в. получили развитие заготовки ягод и фруктов в виде варений, джемов, повидла, желе, концентрированных компотов и соков.

Любимым национальным напитком русского населения Западной Сибири остается хлебный квас, который во многих семьях готовят самостоятельно. Постепенно распространяется употребление покупного кваса и квасных напитков. Приготовление кваса из березового сока сохраняется лишь в отдельных семьях. Домашнее производство пива и медовухи практически исчезло, распространилось самогоноварение. Кирпичный (плиточный) чай к концу века вышел из употребления, уступив место листовым сортам. Частично сохраняется заваривание традиционных чаев из листьев смородины, малины, земляники, плодов шиповника, цветов липы, лекарственных трав. Современные кисели употребляются в качестве напитков и варятся из плодово-ягодных смесей (в том числе из покупных брикетов), заправляются картофельным (реже кукурузным) крахмалом.

Приготовление пищи в настоящее время осуществляется не только в русской печи, но и на газовых и электрических плитах, что существенно влияет на способы кулинарной обработки (жареные блюда вытесняют тушеные). Значительно расширился ассортимент потребляемых блюд за счет появления новых культур и продуктов, увеличения доли покупаемых продовольственных товаров, расширения сферы общественного питания, заимствования новых блюд. Частичное сохранение межпоколенной трансмиссии культуры питания (от старших к младшим) служит гарантом сохранению этнических традиций.

Таким образом, можно считать, что ведущей тенденцией в развитии культуры жизнеобеспечения (жилища, одежды, пищи) русского населения Западной Сибири на протяжении XX в. являлось сбалансированное и динамичное соотношение традиций и новаций. Под влиянием социально-экономических факторов в первой трети XX в. наблюдался активный переход к более совершенным типам жилых построек, городским формам одежды, изменениям в системе питания. Характер и темпы перехода к новациям в

определенной степени различались у старожилов, переселенцев, старообрядцев. Этнокультурное взаимодействие названных групп населения способствовало созданию, развитию и успешному функционированию адаптированной к условиям Сибири системы жизнеобеспечения русского населения. К концу XX в. быстрыми темпами продолжались процессы стандартизации и унификации отдельных элементов культуры жизнеобеспечения. Наибольшее количество традиционных черт сохраняется в системе питания. В последние десятилетия XX в. наблюдается рост интереса населения к своей культуре, появляется значительное число фольклорных коллективов, студий народного творчества. Их деятельность способствует возрождению традиций и их адаптации к современным условиям, межпоколенной трансляции социокультурного опыта русского населения Западной Сибири. На рубеже XX–XXI вв. важное значение приобретает процесс этнокультурной консолидации и выработки общесибирских форм традиционной-бытовой культуры в русле общенациональных русских традиций.

#### Источники и литература

1. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995.
2. Бережнова М. Л. Изменения в традиционном костюме русских юга Западно-Сибирской равнины в последней трети XIX – начале XX вв. // Традиционная культура русских Западной Сибири XIX–XX веков (Очерки истории и быта). Омск, 2003.
3. Жигунова М. А. Изменения в питании русских сибиряков в XX веке // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Ч. II. Омск, 2004.
4. Жигунова М. А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. Омск, 2004.
5. Жигунова М. А., Шелегина О. Н. Материальная культура русского населения Сибири в XX веке: традиции и новации // Русский этнос Сибири в XX веке. Новосибирск, 2004.
6. Липинская В. А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.). М., 1987.
7. Липинская В. А. Местные особенности крестьянских поселений, жилища, хозяйственных строений и возможности их учета и использования в современном строительстве (по материалам Сибири) // Русские народные традиции и современность. М., 1995.
8. Майничева А. Ю. Архитектурно-строительные традиции крестьянства северной части Верхнего Приобья: проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 2002.
9. Скрябина Л.А. Русские Притомья. Историко-этнографические очерки (XVII – начало XX вв.). Кемерово, 1997.
10. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск, 1997.
11. Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (Историко-этнографические аспекты. XVII–XX вв.). М., 2001. Вып. 1.

### Традиционные прически. Особенности головного убора с использованием платка русских крестьянок конца XIX – второй трети XX вв.

*Л. И. Клокова*

Одежда русского населения Алтая, являясь частью материальной и проявлением общенациональной культуры, сохраняет общерусские традиции. Кроме того, взаимодействие и взаимовлияние элементов материальной культуры старожилов и переселенческих групп отмечают все исследователи Алтая. Не претендуя на полное раскрытие темы «головные уборы», в данной работе мы остановимся на женских головных уборах с использованием платка (далее – головной убор) и традиционных прическах, зафиксированных нами на территории Алтайского края. Описываемый материал охватывает период конца XIX в. – второй трети XX в.

В научной литературе первые упоминания русского головного платка – убруса, изготовленного из тон-

кого полотна или легких шелковых тканей, относятся к XII в. В XVII в. «царевы» мануфактуры в подмосковных селах Коломенское и Богородское ткали шелковые платки, а со второй половины XVIII в. под Москвой и Петербургом выпускают хлопчатобумажные платки. В начале XIX в. в мануфактуре помещицы Мерлиной из Нижегородской губернии начинают ткать кашмирские (кашемировые) шали. Для их изготовления использовалась тончайшая пряжа из пуха тибетских коз, из 13 г ее вытягивали нить длиной в 4,5 км. Кашмирские шали имели множество оттенков. Две мастерицы ткали одну шаль от 1,5 до 2 лет. Для крепостных ткачих тяжелая работа по их изготовлению была выкупом за свободу. В 1851 г. I Всемирная промышленная выставка в Лондоне отмети-

ла высокие достоинства кашмирских шалей изготовленных русскими мастерицами. Не каждая богатая семья могла позволить себе иметь в своем гардеробе шаль стоимостью более 12 тыс. руб. Русские шали имели важную особенность: в отличие от большинства привозных, они были двусторонними [4].

В конце XIX в. в купеческой и крестьянской среде отдавали предпочтение относительно доступным промышленным «турецким» квадратным ковровым платкам и шалям. Пользовались популярностью ситцевые платки, рисунок на которые набивался вручную с помощью резцов: сначала набивали контур узора, а затем частями и сам узор. Сельским модницам нравились не линяющие и не выгорающие кумачовые платки, по красному фону которых горели ярко-желтые, зеленые и синие цветы. Широкое распространение получили кубовые платки московской «Трехгорки» купцов Прохоровых – с красными розами, тюльпанами и гвоздиками на темно-синем фоне.

Сельские мастерицы алтайских деревень ткали шали в клетку с белой каймой, носили большие покупные шали голубого, алого, коричневого, черного и других расцветок, яркие полшалки с цветами: «На голове полшалки (шелковые, кашемировые, шерстяные) – меньше, чем шаль, большинство у богатых, однотонные, например темно-алый, иногда по нему беленькие розочки, с кистями, нашивали «грамат» – блестящие бисеринки и макушка расшитая, красивая – это уж самые богатые носили», – рассказывает жительница с. Усть-Чагырка Краснощековского р-на Ефросинья Илларионовна Лямкина, 1919 г. р. Старожилы вспоминают о полшалке – «махристике» (с бахромой), о полосатых «шалюшках», об атласных, реписовых (жестких), шелковых платках и полшалках различных расцветок: суриковых, голубых с зеленым, оранжевых с зеленым. Потомственные мастера из поколения в поколение передавали свое умение, навыки и секреты. В российских музеях до сих пор хранятся лучшие образцы работы монастырских умельцев и известных мастеров конца XIX в. – XX в.

Женский головной убор старожилов и переселенцев Алтая конца XIX – начала XX вв., как и вся одежда, отражал половозрастную, социальную, этническую, религиозную принадлежность человека. На локальные варианты в характере покрытия женских головных уборов оказывали влияние бытовавшие на данной территории традиции. Различались девичьи, женские головные уборы и головные уборы пожилых женщин. Соблюдалось разделение на будничный, рабочий, праздничный и обрядовый головной убор. Праздничный, более новый и изготовленный, как правило, из дорогостоящей ткани, чаще подвергался влиянию моды, особенно городской. Близко к праздничному головному убору стоит обрядовый, дольше всех сохраняющий старинные формы. Будничным головным убором чаще всего считался поношенный праздничный, либо изготовленный из домотканины. Рабочий – изготовленный из грубой ткани домашнего производства.

По общерусской традиции девушкам до замужества разрешалось ходить с непокрытой головой. Повсе-



Фото 1. Девичья повязка

местно на Алтае незамужние девушки заплетали косу тремя прядями вверх. Обыденно девушки вплетали в косу одну или несколько лент, часто сделанных из тряпочек, концы которых распускали по спине; бантов не делали. По праздникам вплетали покупные ленты или вышитые кусочки ткани с бисерными концами. Кисточек на «коснике» могло быть 2 и более. В Солонешенском районе косу украшали 9 кисточками и металлической решеткой, в которую продевали ленты и украшали ею круговой конец косы.

Широкое распространение получили различные девичьи повязки из платка, при ношении которых затылочная часть головы была открыта. Повязка формировалась из нескольких сложенных платка (шали) по диагонали шириной от 3 до 20 см. Локальные варианты проявлялись в манере ношения, способах повязывания и украшения. Это и перекрученные между собой концы платка, уложенные вокруг лица либо уложенные на темени в виде «чалмы». Часто, украшая себя, девушки сворачивали платок таким образом, чтобы бахрома концов платка окаймляла лицо. Некоторые подкладывали под повязку твердую основу и прикрепляли нитку бисера к передней части платка. Как правило, повязка надевалась на темя или на лоб и завязывалась узлом сзади под косой. В то же время у старообрядцев вплоть до 1930-х гг. сохранялся обычай завязывать узел поверх косы. Обычно завязанные концы спускались: один – на грудь, другой – на спину. Носить девушке платок «по-бабьи» – концами назад – считалось грехом.

Ярким самобытным явлением в costume старожилов и переселенцев Алтая можно считать девичью повязку «с рожками». Сложенная в несколько раз по диагонали, шириной в ладонь повязка накладывалась на лоб, концы завязанного на затылке платка перекручивали над теменем и укладывали «рожки», заправляя оставшиеся концы под платок. Этот способ повязывания назывался «на два конца» (фото 1). В другом варианте концы платка после формирования «рожек» отпускались вдоль по бокам лица. Бытовали повязки и «на один конец», когда из скрученного одного конца платка укладывали «рожки», а другой спадал на спину.

Символическое значение платка в свадебном обряде отмечают многие информанты. Варианты присутствия платка или шали во всех периодах свадебного обряда разнообразны. Свахи и жених с поезжа-



Фото 2. Головной убор молодухи



Фото 3. Платок с ободком

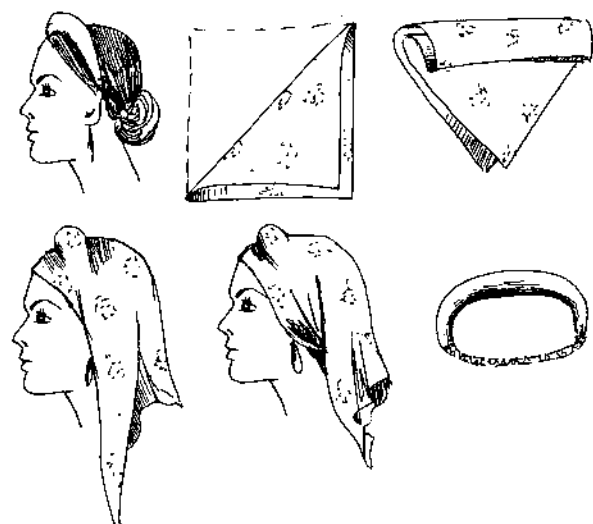


Рис. 3. Платок с ободком (схема)

нами ходили свататься и перевязывались шалью, а невеста дарит будущей свекрови платок. В коллекции Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге находится тонкий ситцевый платок с каймой из красных и черных цветов – дар молодухи поезжанам. Он привезен из Сибири и сделан на ситцевой набивной фабрике Н. Грязнова [6, с. 184].

На «бранье» после продажи косы невесту расплетали в «куте». К венцу она ехала наряженная, голова была украшена цветами, с заплетенной косой (вариант – с распущенными волосами). Волосы летом покрывали перегнутым по диагонали платком, а зимой – большой теплой шалью. У старообрядцев некоторых согласий вплоть до 1960-х гг. сохранилась очень древняя форма покрытия платком (платом) – когда платок не перегибался при покрытии головы невесты и не подвязывался, а все четыре угла свободно спускались с головы.



Фото 4. Платок валиком

Переход из девичества в статус замужней женщины сопровождался особым обрядом окучивания (повивания). По приезде из церкви, после венчания, невесту сажали в угол, закрывали от посторонних глаз кашемировой шалью («цена – не подступися») и заплетали «коло пещки в суднись» (с. Топольное Солонешенского района. Попрова Капитолина Федоровна, 1908 г. р.). В Заринском районе во время окучивания дружки зажигали спички и кричали: «Горит шаль, горит шаль». Хозяйка должны были подавать водку. Во время «окучивания» расплеталась девичья коса и заплеталось две косы. Старообрядцы заплетали косы из двух прядей волос и одной «косо-плетки», причем прядями вниз, что означало несвободу замужней женщины от воли мужа и перемену судьбы. Заплетенные косы окучивали вокруг головы, как правило, перекрещивая спереди (вариант – переселенцы косу завивали в «шишку»). Надевалась шашмура, что означало смену девичьего головного убора на женский. Сверху голову в шашмуре покрывали квадратным платком, который не подвязывался. В позднем варианте надевали два перегнутых по диагонали платка, нижний – тоненький шелковый – подвязывали назад, верхний кашемировый – под подбородком. У кержаков и поляков свадебный головной убор состоял из кички, кокошника, позатыльника (подзатыльника) и платка, полшалка или шали. Украшенный бисером и позументом позатыльник укладывался на затылок и завязывался тесемками над теменем. Пришитые к нему шерстяные нити с бисерными концами прикрывали волосы на шее. Сверху на кичку и позатыльник надевался кокошник. Из платка, полшалка или шали складывалась по диагонали повязка шириной в ладонь, которая укладывалась вокруг головы, перекрещивалась на затылке, закрывая часть лба, виски (вариант – захватывались концы твердого овального очелья) и кончики ушей. Способы закрепления платка поверх кички были различны: концы либо запрятывались под платок, либо завязывались над теменем, либо на затылке, а концы спускались по спине (фото 2). В холодное время поверх этого многослойного головного убора надевали большую шаль, которую перекрещивали или застегивали булавкой под подбородком.

Женщина на протяжении жизни несколько раз меняла головной убор, но при наличии множества ва-

риантов головные уборы замужних женщин отличались одним основным признаком — они полностью закрывали волосы. Обычай покрытия покрывалом (платом, платком) головы уходит в глубокую древность и связан с представлениями восточнославянских народов о том, что непокрытые волосы замужней женщины приносят несчастье.

После рождения первого ребенка ей надевали несколько другой головной убор, так рассказывает информантка Ефросинья Илларионовна Лямкина: «голову чипурить некогда: косы заплетет вперед косами, без шашмуры, с ободком. Это толстое сквозь платок видно». Молодухи (женщины детородного возраста) на праздник надевали два платка или полушалка «по-малодушки», под ушки: нижний повязывался назад, верхний под подбородком. Если оба полушалка были яркими, то старались, чтобы концы нижнего полушалка сзади выглядывали из-под верхнего. Под платком носили шашмуру, либо закрепленный резиночкой обручок, который выделялся под платком.

В воспоминаниях старожилов до нас дошли и очень древние формы ношения платков на моленье, когда тонкий нижний платок, завязанный узлом на шее, покрывался полушалком (в зимнее время шалью) с четырьмя свободно спускающимися углами. Более поздний вариант — когда на нижний платок, завязанный узлом на затылке, одевался верхний полушалок перегнутый по диагонали и застегивался на булавку под подбородком. Эта форма покрытия сохранилась до настоящего времени в среде старообрядцев различных согласий.

Способ подготовки женщины в последний путь также имеет давнюю основу. Покойнице волосы не заплетали, а закручивали венцом «попуть (вокруг) солнца», вкручивая в них льняную ниточку — святильну. В покойном виде волосы были прибраны валиком наружу. На голову надевали маленькую холстяную белую косыночку, узлом не завязывали, в раннем варианте концы платка перекрещивали, в позднем — перетягивали маленькой ниточкой. Поверх косынки надевали белый холстяной, а позже — большего размера платок из коленкора, который также в древнем варианте перекрещивался, а в дошедшем до нашего времени — перетягивался ниточкой. В гробу лицо накрывали саваном (капюшоном).

Проникновение и распространение к концу XIX в. в сельской среде элементов городской моды вносило разнообразие в формы причесок и головных уборов старожилов и переселенцев Алтая. Сельские девушки начинают выстригать пряди волос у висков по примеру городских, которые, в свою очередь, следовали западной моде. Журнал «Русская старина» 1875 г. издания в статье «Моды в России в 1791 г. пишет о пришедшей женской моде на прическу: «...виски же отбираются и подрезываются наравне с ушами». Выстриженные баки сельские девушки выставляли из-под платка.

Хотя в начале XX в. многослойные головные уборы выходили из употребления, основные традиционные черты способов повязывания платков устойчи-



Рис. 2. Платок валиком (схема)



Фото 5. Платок углом

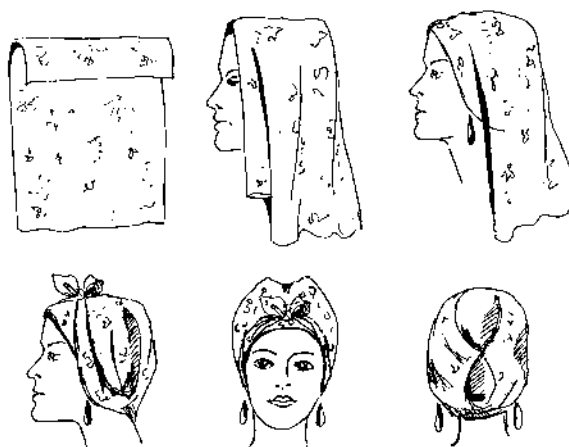


Рис. 3. Платок углом (схема)

во сохранялись. Самый распространенный — когда платок перегибали по диагонали, накрывали им всю голову и подвязывали под подбородком. Крестьянки, соблюдая установленную традицию — голова должна быть покрыта полностью, а также реагируя на городскую моду, придумывали свою форму ношения платков. Появляются инновации, связанные с этнокультурными контактами, творчеством и заимствованиями из городской моды. Стильная городская мода интерпретируется селянками в соответствии с существующим мировоззрением. Платок, заменяя собой другие виды, становится основным головным убором русских женщин в селах и деревнях Алтая, с различными вариантами способов ношения.

Возникшие инновации в головном уборе из плат-



Фото 6. Платок по-сибирски

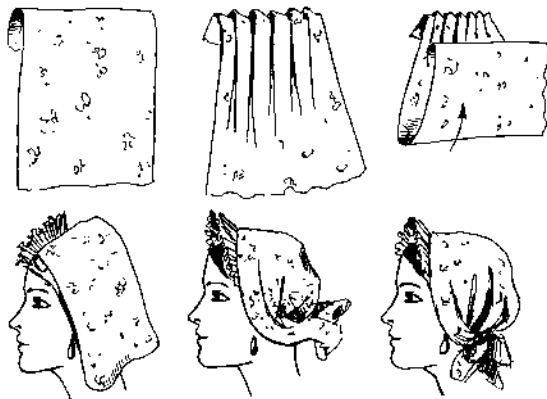


Рис. 4. Платок по-сибирски

ков, отражали форму старых многослойных головных уборов. Из них самая известная — покрытие головы платком с использованием валика «с ободком». Валик (обручик, закатанный борщок, рубчик, шашлык, ободок) изготавливался отдельно из скрученного в жгут платка либо чулка, обшитого белой тканью, крепился с помощью резинки и надевался на голову. Квадратный платок, сложенный по диагонали, сверху накрывал валик. Два боковых конца платка завязывались узлом на шее под третьим угловым концом (фото 3, рис. 1).

Интересны для исследователя зафиксированные нами в Чарышском районе ранее не известные покрытия и повязывания платков, также отражающие древние представления о многослойном женском го-

ловном уборе. Один из них — усложненный способ повязывания платка «с валиком», когда платок складывался по диагонали и, перегнутой стороной охватывая затылок, завязывался двумя боковыми концами на узел сверху углового конца. Затем угловой конец закручивался вокруг узла в валик (фото 4, рис. 2). Вторым способом — «уголком»: одна из прямых сторон платка подгибалась на 5–7 см, подогнутой стороной вниз надевалась на голову и подвязывалась на шее под платком. Два конца платка противоположной прямой стороны подгибались внутрь и, охватывая голову вокруг очелья, завязывались на темени в узел. Два угла, сложившиеся при этом по бокам, застегивались на затылке булавкой внутрь, образуя «конвертик» (фото 5, рис. 3).

При третьем способе повязывания, «по-сибирски», край нижней прямой стороны платка подгибался внутрь на 3–5 см и собирался в некрупные складочки. Платок перегибался по прямой пополам и укладывался на темени вокруг лобной части головы. Край прямой верхней стороны платка также подгибался вниз на 3–5 см, накрывал складочки нижней стороны платка образуя «чубчик». Углы сложенных сторон платка повязывались узлом на шее. «Чубчик» расправлялся равномерно вокруг очелья, а согнутая середина платка заправлялась на затылке головы в виде свернутого «кулька» (фото 6, рис. 4).

Таким образом, головные уборы из платка и с использованием платка с конца XIX в. до второй трети XX в. претерпевают эволюцию, как и вся одежда в целом. Постепенно элементы городской моды проникают в сельскую среду. Это вносит разнообразие в формы причесок и головных уборов старожилов и переселенцев Алтая. Ношение сложившихся традиционных многослойных головных уборов с использованием платка ко второй трети XX в. выходит из употребления. Возникают инновации в головных уборах из платков, которые отражают форму женских многослойных головных уборов.

#### Источники и литература

1. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С. 130–144.
2. Горина Г. С. Народные традиции в моделировании одежды. М., 1971.
3. Каминская Н. М. История костюма. М.: Легкая индустрия, 1977.
4. Кирсанова Р. М. Розовая ксандрейка и драдедамовый платок. Костюм — вещь и образ в русской литературе XIX века. М., 1989.
5. Клокова Л. И. Историческая закономерность и функциональная целесообразность появления нагрудной одежды и юбки // Этнография Алтая и сопредельных территорий / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул, 2001. С. 89–95.
6. Г. С. Маслова. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX в. — начала XX в. М.: Наука, 1984.
7. Мода // Отечественные записки. 1850, №2.
8. Мода // Отечественные записки. 1853, №10.
9. Мода // Отечественные записки. 1856, №12.
10. Мода в России в 1791 году // Русская старина. 1875. Т. XII.
11. Полевые материалы ЦФ и НР, отдела реконструкции и реставрации русской традиционной культуры ГХМАК. 1983–1999.
12. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1997.
13. Шелегина О. Н. Женская одежда русских крестьянок Западной Сибири в XVII — первой половины XIX в. Новосибирск, 1983.



## Вологодский женский костюмный комплекс как предмет изучения переселенческих традиций на Алтае (1950-е гг.)

Л. В. Корникова, Н. Г. Панышина

Характерной чертой этнографии русских Алтайского края является сосуществование и взаимодействие различных культурных традиций старожильческих и переселенческих групп населения.

Темой настоящей публикации является рассмотрение некоторых элементов северно-русской культуры посредством описания и анализа женского комплекса одежды вологодских переселенцев по полевым материалам экспедиции 2003 г. ОТПК и фондов районного краеведческого музея с. Косиха, Косихинского района.

В кругу исследователей этнографии Алтая переселенцами принято называть многочисленные группы, приехавшие на Алтай по разным причинам, начиная с 1860-х гг., после отмены крепостного права. Основная масса переселенцев была выходцами из Центральной и Южной России: в Петропавловском районе — из Воронежской губернии, в Троицком — из Рязанской и Пензенской, в Бийском — из Воронежской и Рязанской, в Косихинском — из Тульской. Тем интереснее факт массового переезда в наш край переселенцев с русского Севера, из Никольского района Вологодской области. Произошло это в 1950–1960-е гг. в связи с трудными условиями хозяйствования, обострившимися в результате паводка. Приехав на Алтай, вологжане поселились компактно на территории Косихинского района (с. Плотниково, с. Косиха).

Одними из первых переселенцев этой волны стала семья Рыжковых из дер. Малостарьгино Никольского района Вологодской области. По рассказам Лидии Дмитриевны Рыжковой, 1938 г. р. (фото 1, 2), «наша деревня была маленькая, 15–20 домов. Среди дремучего леса мы жили. В 52-м году было половодье. Проросло все на полях, хлеба проросли. Плохо стало с хлебами. Хлеб привозной был, там в районе уже пароходы ходили. Как затопило, ну и народ начал уезжать помаленьку. Кто на Украину, кто в Крым, кто куда. На Алтай поехали за сестрой мужа. Потом к нам приехали Воронины, Слепухины... Много с нашей деревни, половина здесь в Косихе живет». На территории Косихинского района проживают также и выходцы из других деревень Никольского района Вологодской области — из сел Заовражье, Кленовица.

Удивителен факт сохранности традиционного жизненного уклада в районах, удаленных от крупных населенных пунктов. Еще в 1950–1960-е гг. молодые вологжанки на праздники носили традиционный комплекс одежды, который выглядел так же, как и в начале прошлого столетия. Это становится очевидным при ознакомлении с материалами, представленными в работе А. В. Быкова «Народный костюм Вологодской области»: «В одном из школьных музеев

Усть-Кубинского района хранится любопытный экспонат — свадебный костюм заозерской крестьянки начала XX в., состоящий из двух составных: одна — сарафан, но поверх него надевается кофта, что придает костюму сходство с городской „парой“ конца прошлого века» [1, с. 33, курсив авт. статьи]<sup>1</sup>.

Именно в таком обличье они и предстали перед жителями Алтая, которые уже стали забывать традиционный костюм, подчиняясь велению времени и городской моде. «Мы, молодые вологодские бабочки любили яркую, нарядную одежду. Уж на „угор“ (вечеринку) приходили всех красивее, и парни-то русские на нас больше засматривались», — так рассказывает о своем вологодском наряде В. Пшеничникова [5]. И «девчонкам-то местным было интересно, они наряжались в нашу одежду!» (Л. Д. Рыжкова) Однако к настоящему времени и эта «свежая струя» северной народной культуры утратила актуальность: «Сейчас вологодский костюм найти трудно. Ведь когда мы приехали на Алтай, тут женщины ходили в юбках и кофтах, но больше в платьях. Наши товарики, подчиняясь местным взглядам, стали перешивать свои сарафаны. Практическая сторона здесь имела более веский аргумент. Сарафаны одевали только на большие праздники, на массовые гуляния и свадьбу вологодских молодоженов» (А. В. Воронина, 1932 г. р.). А в настоящее время вологодская парочка вышла из употребления и стала музейным экспонатом.

Женские комплексы одежды (парочки) вологодских переселенцев представлены в экспозиции районного краеведческого музея с. Косиха (фото 3, 4), а также в семейных архивах жителей села. Практически все они имеют определенные типологические особенности кроя и декора, а различаются лишь отделкой. Л. Д. Рыжкова вспоминает: «Она, мода-то на парочки, до нас ешшо была. Парочкой мы называем сарафан и кофту одинаковую. Кофта надевалась сверху сарафана, она вот до этих пор (до бедер. — Авт.) была. А вот здесь такие валоны (имеется в виду большой отложной воротник — Авт.), а по краю лента. Пояс не надевали, ленту надевали сзади, сами себя украшали. Лента в два конца и петля. Парень рассердится на свою подругу, возьмет да и обрежет, назло сделает. Ленты выписывали из Ленинграда, Москвы и Вологды, а здесь, на Алтае уже ничего не требовалось». Это описание можно дополнить рассказом Клавдии Лазаревны Ворониной, семья которой приехала вслед за Рыжковыми: «Большинство кофту такую же шили, как сарафан, парочкой называлось. Фартук — неодинаковый цвет чтобы был. Желательно, какая нашивка на сарафане, и на валонах такая. И под сарафаном была рубаха, да ешшо юбка нижняя накидалась, шоб не выглядывала. Кому надо толще быть — сам себя тоненьким шшил — побольше узором (закладное ткачество), косоклиного или круглого сарафана и тканого пояса.

<sup>1</sup> Надо отметить, что более ранний традиционный костюм вологжанки представлял собой сарафанный комплекс, состоящий из поликовой рубахи, орнаментированной выткан-



Фото 1. Л. Д. Рыжкова



Фото 2. Подруга Рыжковой

ристея на низу юбку наденет. Юбка была так, колени разве прикрывала маленько, а сарафан был по верх, ниже икры» (фото 5).

Люди старшего поколения носили только сарафаны, тогда как женщины помоложе «с кофтой могли носить и юбку, такую же широкую, как сарафан» (Л. Д. Рыжкова).

Этот комплекс играл роль праздничной одежды и дополнялся платком, как правило, светлых тонов. В праздничном костюме шелковые и коленкоревые платки являлись украшением. Платок складывался с угла на угол и завязывался под подбородком — «полуголовкою, впереди концами» [1, с. 36], причем «и девушки, и женщины одинаково» (К. Л. Воронина).

В Вологодской области «платок украшался цветами, позади привязывался вышитый бант из шелковых лент» [1, с. 36]. А по словам переселенков, проживающих в Косихе, на уголке платка обязательно вышивали орнамент (чаще всего растительный). Платок был настолько неотъемлемой частью праздничного наряда, что даже в трудные послевоенные годы



Фото 3.  
Парочка.  
Краеведческий музей  
с. Косихи  
Косихинского района  
Алтайского края

отказаться от него не могли: «Коленкор возьмешь... Чего было носить-то после войны! Да-к рады любому лоскутку. Был у меня один красенький платочек... Техничкой работала, да-к от салфетки отрезала на платочек. Нарисовала цветочек, да и вышила, и носила по большим праздникам», — вспоминает Клавдия Лазаревна Воронина.

Возможно, традиция украшать угол платка имеет древнее происхождение, так как в свадебном наряде невесты Никольского уезда Вологодской губернии использовалась шейная косынка, орнаментированная богатым узором браного ткачества и рюшем.

Среди других деталей, украшающих праздничный наряд, были и традиционные: «И бусы носили, и бисер, вот так, «веревочкой» (фото 5).

Завершался праздничный комплекс вологжанки добротными ботинками или кожаными туфлями, тогда как в повседневной жизни еще в 50-е годы XX столетия были в обиходе лапти.

Ранее для пошива женского костюма (как обыденного, так и праздничного) использовали домотканину. В зависимости от качества выделки ее разделяли на «полотно» (более тонкое) и «холст» («толстой») (Л. Д. Рыжкова). На сарафаны обычно шел холст — пестрядь. Редкий в наше время образец такого сарафана был представлен в экспозиции Косихинского краеведческого музея (фото 7; утрачен во время пожара 2003 г.). Позже для изготовления парочек вологжанки стали предпочитать светлые однотонные ткани, чаще — сатины разных цветов: голубого, красного, зеленого, розового, светло- и темно-синего, оранжевого, реже использовали кашемир и атлас.

Для изготовления традиционного женского наряда требовалось гораздо больше ткани, чем для современного костюма: «Например, на парочку, вот я небольшая, надо было шесть с половиной метров», — уточнила К. Л. Воронина.

Сарафан вологодской парочки вобрал в себя многие традиции кроя и отделки «классического» сарафана. Например, узкие, обработанные руликом («русликом») лямки и разрез спереди имеют происхождение от наиболее древнего вида сарафана — косоклинного, а заложенные поверху односторонние складки (сплошные по спинке и под грудью спереди) берут свое начало от позднего вида — «круглого». Подол сарафана по традиции подбивали широкой полосой другой ткани. Кроили сарафан обычно из 4 полос покупной ткани. Сарафан украшали горизонтально заложенными складками или лентами — «нашивками», расположенными примерно на уровне колена, причем старались сделать такую же нашивку, как и «лента» на «валонах».

О предпочтениях в сочетании цветов можно судить по образцам, представленным в экспозиции Косихинского краеведческого музея и рассказам К. Л. Ворониной: «Парочка у меня была сатиновая, светло-голубая, а „нашивки“ на сарафане и „ленты“ на „валонах“ ярко-синего цвету». Светло-оранжевая парочка украшалась ярко-оранжевой лентой. Таким образом, обычно для отделки подбиралась ткань не другого цвета, а другого тона.

Кофта, которая надевалась сверху сарафана, была недлинной, чуть ниже талии, свободного покроя, имела длинный, неширокий рукав и большой воротник — «валон», отделанный лентами и кружевами. Нижний край рукава, как правило, не украшался и обрабатывался в подгибку. Спинка такой кофты либо кроилась с кокеткой, либо была цельнокроеной, с глубокой бантовой складкой посередине. Спереди закладывались односторонние или бантовые складки (2–4 шт.) Застежка чаще всего располагалась в левом плечевом шве.

Обязательной деталью как будничного, так и праздничного костюма является передник. Как отмечает А. В. Быков, «в середине XIX в. это была нагрудная одежда... В воскресные дни надевали наиболее нарядные передники, «ситцевые или же холстинные белые, внизу с прошивами (кружевами) и с бумажными узорами — белыми, красными, синими или же красными и синими вместе...» (курсив наш. — Авт.) Праздничные передники шили из покупных тканей, тонкой холстины, украшались *цветными лентами и кружевами* (курсив наш. — Авт.). Этнограф начала XX в. Н. Попов пишет: «В праздники передник шелковый или парчовый, разных цветов или белый кисейный, с оборкой кругом и длинный, вверху вровень с сарафаном, а внизу немного короче подола сарафана... Бывают также передники белые, холстинные узорчатые или коленкоровые, надеваемые вровень с сарафаном, у них внизу пришиваются нитяные широкие кружева в 4 или 5 рядов, а между этими рядами пришивается холстина с шелковыми лентами разных цветов»... Во второй половине XIX в. передники под влиянием городской моды становятся поясной одеждой, сохранившись в таком виде до сегодняшнего дня» [1, с. 34–35]. Вологодские переселенцы, проживающие на Алтае, переименовывают этот вид одежды в фартук: «Вот такой передник был, у нас фартуком звали...» (К. Л. Воронина).

Традиция использовать на фартук нарядную ткань сохранилась до 1950-х гг. Так, например, сатиновую парочку, находящуюся в краеведческом музее с. Косихи, украшает фартук из красного кашемира с белыми и синими лентами-нашивками (фото 8), который являет собой образец классического сочетания цветов традиционного вологодского передника (см. цитату выше). Интересно отметить, что полотно фартука берется не по всей ширине, а в местах, аналогичных расположению складок на перед сарафана. В гардеробе К. Л. Ворониной был фартук и из более дорогого материала: «У меня к парочке из голубого сатину был светло-коричневый атласный фартук». Для фартука могли использовать также белый коленкор (фото 5).

Крой фартука мог быть разным.



Фото 4. Парочка с фартуком. Вид спереди и сзади. Краеведческий музей

Одни шились из цельного полотна (с борами поверху или с крупными бантовыми складками), другие — с воланом. Интересное характерное описание этого вида одежды содержится в рассказе К. Л. Ворониной: «А на фартуке была нашивочка, кто если его с «грибком» шьет. „Грибок“ — это борим када ешшо вот так, например, волан. Эдак обошьют, тут нашивочка (между полотном и воланом. — Авт.), и вот так эти блондочки нашьют (по подолу фартука. — Авт.). Блондочки — шитье называется теперя, с „мысочком“»<sup>1</sup>.

Итак, фартуки украшались в основном лентами и кружевами. От орнаментации вышивкой вологодские модницы стали отказываться еще в XIX в.: «В середине прошлого века на передниках еще бытует сю-



Фото 5. Вологжане. Снимок сделан на родине. 1950-е гг. (реставрация)

<sup>1</sup> Кружева с ровными краями называют шитьем, а зубчиками по краю — блондочками. (Примеч. авт.)



Фото 7. Вологодский свадебный сарафан из пестряди. Краеведческий музей с. Косихи Косихинского района Алтайского края



Фото 8. Фартук из красного кашемира. Вологодские переселенцы. Краеведческий музей с. Косихи Косихинского района Алтайского края

жетная вышивка, но, по данным Н. Попова, это уже элемент старушечьей одежды» [1, с. 35].

Таким образом, основу вологодской парочки составляют сарафан, кофта с «валонами», фартук и платок. Однако в данном случае сарафан теряет привычное для исследователей значение и выступает в роли «юбки на лямках», так как утрачивает неотъемлемую часть сарафана — «спинку» и закрывается сверху кофтой: визуально — силуэт типичной парочки (юбка, кофта). В то же время данный вид одежды нельзя назвать и юбкой, так как «юбка отличается от сарафана тем, что покрывает стан только до половины тела» [1, с. 33], тогда как эту часть вологодской парочки «носили на грудь» (Л. Д. Рыжкова). Таким образом, вологодский «сарафан» является промежуточным между традиционным сарафаном и юбкой.

Специфической особенностью кофты является

роскошный воротник квадратной формы, что сразу отличает ее от парочек, бытующих в среде других этнографических групп русского населения Алтая. При обращении к опубликованным образцам свадебного костюма вологжанки из Никольского уезда невольно возникает аналогия между воротником с «валонами» и шейной косынкой, которая накидывалась поверх рубахи на плечи и визуально создавала эффект большого квадратного отложного воротника [2, с. 35, ил. 26; с. 125, ил. 111; 3, с. 76, ил. 61, 62].

Из сказанного можно сделать следующие выводы. В специфике кроя, технологии пошива и отделке вологодской парочки просматриваются черты как традиционного костюма, так и городской пары. Несмотря на то, что вологодская парочка — образец позднего комплекса одежды, ее силуэт являет собой вид старинного (обрядового) костюма. По всей видимости, это связано с общими тенденциями в развитии материальной культуры (и костюма в частности) — отмиранием старинных деталей традиционного обрядового костюма и рождением новых, упрощенных форм при сохранении визуального силуэта, хранящегося в народной памяти и являющегося отличительной локальной чертой данного костюма. Подобные предположения встречаются и у других исследователей народной культуры [4, с. 254].

Вологодская парочка является ярким элементом локальной традиции в культуре русских переселенцев Алтая. Ввиду совместного компактного проживания как на родине, так и в местах нового жительства вологжанам удалось сохранить весь комплекс традиционного уклада жизни. До сих пор эта группа переселенцев выделяется обособленностью и некоторой замкнутостью, что представляет интересным и дает великолепный материал для комплексного изучения как локальных культурных традиций края, так и традиционной культуры русских в целом.

Авторы статьи выражают глубокую признательность сотрудникам районного краеведческого музея с. Косихи за помощь в работе.

#### Источники и литература

1. Быков А. В. Народный костюм Вологодской области. Костюм Кадниковского уезда Вологодской губернии XIX — начала XX вв. Вологда: Газета, 1990. 48 с.: ил.
2. Мерцалова М. Н. Поэзия народного костюма. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Мол. гвардия, 1988. 224 с.: ил.
3. Ефимова Л. В. Русский народный костюм. Государственный исторический музей. М.: Сов. Россия, 1989. 311 с.: ил.
4. Репина Т. М. Городской костюм «парочка» в крестьян-
- ской среде Западной и Восточной Сибири (конец XIX — 1-я половина XX века) и его прикладное значение для современности // Народная культура Сибири: Материалы XII науч.-практ. семинара Сибирского регион. вуз. центра по фольклору. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2003. С. 253–255.
5. Григорян М. Вологодская парочка. Материалы конкурса «Моя малая Родина». Рукопись, 2003.

## К вопросу о гончарном производстве в Алтайском горном округе в конце XIX — начале XX в.

О. С. Мамонтова

Гончарное производство в Алтайском горном округе в конце XIX — первой половине XX вв. изучено слабо. Существует ряд работ с описанием видов посуды, технологий ее изготовления в различных районах края. Но для более глубокого изучения данного вопроса мало привлекается архивный, статистиче-

ский материал, а также музейные экспонаты — образцы керамической посуды. В фондах Алтайского государственного краеведческого музея хранится собрание керамики, насчитывающее более 100 единиц, в том числе коллекция лепной керамики. Она может служить дополнительным источником для ос-

вещения истории развития гончарного производства в Алтайском горном округе.

На территории округа в равной степени были развиты обе технологии производства посуды – лепная и гончарная. Несмотря на свою архаичность, лепная посуда изготавливалась вплоть до начала XX в.: сказался дефицит гончарной посуды. Не в каждой волости имелись гончарные заведения. Производством посуды занималось в основном горнозаводское и крестьянское население. В общей массе гончарни располагались в городах, заводских и рудничных поселениях [13, л. 6]. Это было связано с тем, что на заводах можно было приобрести в достаточном количестве глет, использовавшийся для поливы, и топливо. В состав глета входил свинец, который производился на заводах. Так как этот промысел был более подспорьем, нежели основным занятием, то количество производимой продукции было ничтожно мало. К тому же выделка посуды производилась сезонно – в основном в осенне-зимний период. Гончарное заведение, как правило, представляло собой бревенчатый сруб, низкий, с маленькими подслеповатыми оконцами. Площадь помещения – 4–5 квадратных аршин. У окна гончарный круг, в стороне печь для обжига [10, с. 203].

В 1888 г. в селах Локтевском, Павловском, Гурьевском не было зафиксировано ни одной гончарни, и, например, жителям с. Локтевского приходилось закупать посуду у гончаров Змеиногорского рудника и Сузунского завода. [13, л. 11, 12, 14] Хотя в том же 1888 г. в Гавриловском, Риддерском и Зыряновском насчитывалось по 3 гончарни, в Сузунском – 20, в Змеиногорском – 21, в Салаирском – 12. [13, л. 16 об. – 17, 19 об. – 20, 22 об. – 27, 31 об. – 33, 35 об. – 36, 55 об. – 57]. Город Барнаул и его окрестности в 1877 г. обеспечивали посудой лишь 4 гончарни [13, л. 406].

Существовало несколько факторов, тормозивших развитие гончарного производства. Определенную негативную роль в росте гончарного промысла сыграли официальные власти. [10, с. 125] Кабинет Его Величества беспокоил вопрос, не вредны ли гончарни для заводской деятельности, местного хозяйства и в особенности для лесных ресурсов. Это привело к тому, что долгое время существовал запрет на такое производство. Лишь во второй трети XIX в. при особых оговорках табу было снято [10, с. 126]. К тому же горное начальство признало, что гончарные заведения составляют жизненную необходимость для населения края [13, л. 7].

Производительность заведения в среднем составляла 1 000–2 000 экземпляров в год. Ассортимент гончарен был широк: горшки, чашки, кринки, корчаги, топники, миски, кубышки, подойники, латки. В крестьянском хозяйстве требовалось много посуды для приготовления пищи, хранения и переработки продуктов. Только для отстаивания молока одновременно наливали более десятка кринок [8, с. 159]. В 1896 г. в Алтайском округе существовало 65 гончарных заведений, они изготавливали в год около

120 тысяч экземпляров различной посуды [14, с. 202–204], а население в 1897 г. составляло 1 326 тыс. чел. [12, с. 125]. Таким образом, гончарные заведения не могли удовлетворить спрос алтайского рынка. Российские центры сбыта были удалены от алтайского потребителя. Дефицит гончарной посуды возмещало домашнее производство лепной керамики.

По мнению П. А. Голубева, развитию гончарного производства мешало то, что оно не вышло из разряда обыденно-домашнего занятия: «Редкая сибирячка не сумеет собственными руками смастерить простую кринку или горшок; к покупному обращаются редко». [1, с. 101]. Действительно, домашнее производство посуды просуществовало на Алтае вплоть до 1940-х гг. [3, с. 130; 5, с. 220; 6, с. 149] Столь длительное бытование данного промысла помогло этнографам восстановить технологию производства лепной посуды [2, с. 180–185; 4, с. 171; 5, с. 220–221; 7, с. 40–45].

В фондах Алтайского государственного краеведческого музея хранится коллекция лепной керамики русских, которая стала формироваться в музее с 1961 г. В основу легли экспедиционные сборы, проведенные в Чарышском, Усть-Пристанском, Павловском, Петропавловском и Шелаболихинском районах. На 2005 г. коллекция насчитывает 12 единиц. Изготовление посуды можно датировать началом XIX – началом XX вв. Сосуды изготовлены методом кольцевого налета, вытягиванием из одного куска глины. Цвет керамики серый или черный. Обжиг, по видимому, печной. При осмотре на доньшках замечены следы песчаной подсыпки. Вся информация о происхождении и бытовании предметов получена от сдатчиков.

Лепная керамика представлена такими формами, как горшки, жбаны, банки, корчаги, кринка. Один из сосудов (о. ф. 10199) использовался в качестве курильницы в старообрядческой церкви. Часть сосудов (оф 12544/1, о. ф. 13548/1,3) предназначалась для хранения молока и отстаивания сметаны, другие – для хранения углей (о. ф. 12261/5, о. ф. 13548/2). [9, с. 49]

Гончарная керамика преобладает в коллекциях музеев, лепная же не сохранилась в таких количествах из-за низкого качества. Поэтому неверно полагать, что в хозяйстве использовалась лишь гончарная посуда. Посуда домашнего производства так же была широко распространена. Масса источников подтверждает ее бытование на Алтае вплоть до 1940-х гг. Изучение лепной керамики позволяет восстанавливать архаичные технологии изготовления посуды, проследить устойчивость форм, районы и время бытования.

Для более тщательного исследования данной темы необходимо нужно провести археологические раскопки на местах русских поселений и, используя археологические методики, вычислить процентное соотношение лепной и гончарной керамики.

### Источники и литература

1. Алтай. Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития Алтайского горного округа (С портретом С. И. Гуляева). Изд. В. А. Г-ва / Под ред. П. А. Голубева. Томск, 1890.
2. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
3. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Змеиногорском районе (по материалам экспедиции 1995 года) // Этнография Алтая: Материалы II науч.-практ. конф. / Отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул, 1996. С. 130–132.
4. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Чарышском районе (по материалам экспедиции 1986 года) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 171–172.
5. Киреев С. М., Кучуганова Р. П. Лепные сосуды русского населения Горного Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий / Под ред. М. А. Демина и Т. К. Щегловой. Барнаул, 1998. С. 220–222.
6. Курсакова А. В. Гончарный промысел в Красногорском районе // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: Материалы регион. науч.-практ. конф. Вып. 13 / Отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул, 2003. С. 146–152.
7. Липинская В. А. Гончарство русских женщин Алтайского края // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 38–46.
8. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. М., 1996.
9. Мамонтова О. С. Лепная керамика русских Алтая (археологическая и этнографическая коллекции Алтайского государственного краеведческого музея) // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. / Отв. ред. К. Н. Тихомиров, Н. А. Томилов. Алматы; Омск, 2004. С. 47–50.
10. Материалы по исследованию арендного хозяйства в Алтайском округе. Т. 1. Барнаул, 1896.
11. Осадчий А. Н. О состоянии гончарного производства на Алтае в XIX веке // Этнография Алтая: Материалы II науч.-практ. конф. Барнаул, 1996. С. 125–129.
12. Скубневский В. А. Алтай в эпоху капитализма (1861 – февраль 1917) // Энциклопедия Алтайского края: В 2 т. Барнаул, 1995. С. 122–133.
13. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 714.
14. Швецов С. П. Частная обрабатывающая промышленность в Алтайском округе. Барнаул, 1896.

## Традиции оформления крестьянского дома в Верхнем Причумышье (по материалам экспедиций 2003–2004 гг.)

С. А. Соловьева

В настоящей статье рассмотрены некоторые образцы архитектурных украшений сельских жилых построек северо-восточных районов Алтайского края, а именно Верхнего Причумышья. Объектом исследования послужили полевые материалы, собранные во время летних экспедиций 2003–2004 гг. в Солтонском районе в следующих селениях: Солтон, Шатабол, Ново-Ажинка, Ново-Макарьевка, Березово, Караган, Урунск, Акатьево, Излап, Карабинка, Ненинка, Нижняя Ненинка, Сузоп, Сайдып и в Тогульском районе: Тогул, Верх-Коптелка, Антипино, Новоушино, Шумиха, Топтушка, Уксунай. Население данных районов имело этнически смешанный состав. В селениях старожилов в конце XIX – начале XX вв. были приняты переселенцы, которые заселяли целые улицы или «края». Кроме того, был ряд селений, основанных исключительно переселенцами. В некоторых населенных пунктах Солтонского района русские проживали рядом с кумандинцами.

В качестве теоретической основы исследования использовалась концепция П. Г. Богатырева о теории народного искусства. По его мнению, любой объект народного искусства обладает «пучком» функций, которые дополняют и заменяют друг друга в различных ситуациях; только слитное существование этих функций определяет этничность искусства, т. е. возникает определение региональной принадлежности – «наше искусство» [1, 1971, с. 301].

Как показали полевые наблюдения, преобладающим типом крестьянского жилья на данной территории является деревянный срубный дом-пятистенник. Богато декорированные дома располагались на центральных улицах селений, первыми хозяевами их были зажиточные крестьяне или умелые ремесленни-

ки – плотники. В настоящее время наибольшую распространенность среди известных техник резьбы имеет пропильная, накладная, довольно редко встречается рельефная. В качестве материала чаще использовался кедр, мягкий и долговечный материал.

Изготавливали резные украшения наемные плотники или хозяева дома, заимствуя друг у друга наиболее интересные образцы узоров и мотивы резьбы. К сожалению, это привело к сужению разнообразия орнаментальных решений и к однотипности украшений жилищ. В последние десятилетия для изготовления орнаментальных мотивов используются массовые печатные образцы, что также негативно сказывается на развитии художественной традиции. В то же время эстетическое восприятие материала помогает создавать из широко распространенных отдельных элементов оригинальные декоративные композиции. Такой прием типичен для традиционного искусства, когда при малом количестве мотивов и узоров существует большое число декоративных композиций.

Чаще всего снаружи постройки украшения расположены вокруг окон, на выступающих концах бревен сруба и на фризных досках, опоясывающих постройку под крышей. Часто декоративно исполнена обшивка тесом бревен сруба. Наиболее богато орнаментированы оконные проемы и ставни. На однополотные ставни часто наносилась декоративная роспись. На двуполотных ставнях изобразительные мотивы располагаются симметрично. В начале XX в. получили распространение филенчатые ставни, состоящие из 2 или 3 частей. При отсутствии ставней накладными резными деталями украшались боковины наличника.

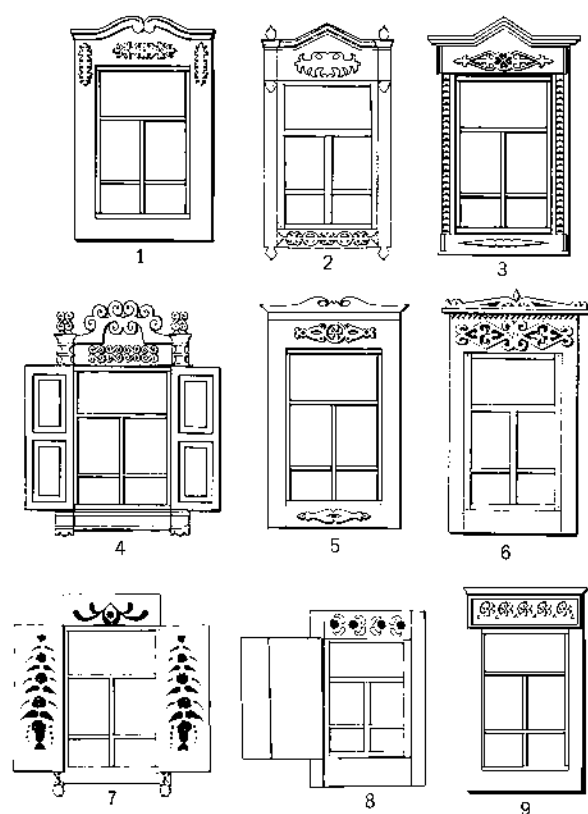


Рис. 1. Декоративное оформление наличников: 1 – с. Шумиха; 2, 9 – с. Тогоул; 3, 5 – с. Уксунай (Тогоульский район); 4 – с. Ново-Ажинка (Солтонский район); 6 – с. Излап (Солтонский район); 7 – с. Верх-Коптелка; 8 – с. Топтушка (Тогоульский район)

Наибольшую художественную нагрузку несла верхняя часть наличника – лобань. Существовали различные формы решения лобани: прямоугольная или с округлым верхом. Часто карниз лобани имеет волютообразное решение, построенное в зеркальной симметрии. Оно дробит верхнюю объемную часть окна, делает ее менее тяжелой. К тому же, по мнению Л. М. Русаковой, такая симметричная композиция, возможно, является остатком архаичной веры в апотропейную роль изображения женской фигуры с двумя спутниками по обе стороны [3, с. 30]. В настоящее время такое решение лобани наиболее распространено. Волютообразный мотив имеет много вариантов: соприкасающиеся или с разрывом детали, между которыми расположен листок трилистника или другой элемент (рис. 1, 1, 5, 6; 2, 1, 2, 7; фото, 1, 2). Карнизы лобани украшались выступающими элементами в виде завитков. Наиболее часто в исследуемых районах встречалась сложная композиция из пропильных узоров, состоящая из S-образных завитков, расположенных симметрично (рис. 1, 4; фото, 1–3). Завитки встречаются в целом и усеченном виде. Геометрический орнамент, состоящий из солярной розетки, с выделенными сегментами наблюдался в различных вариантах. В оформлении лобани встречаются растительные, зооморфные, орнитоморфные мо-

Декор окон: 1, 2 – с. Уксунай Тогоульского района; 3 – с. Ново-Макарьевка Солтонского района

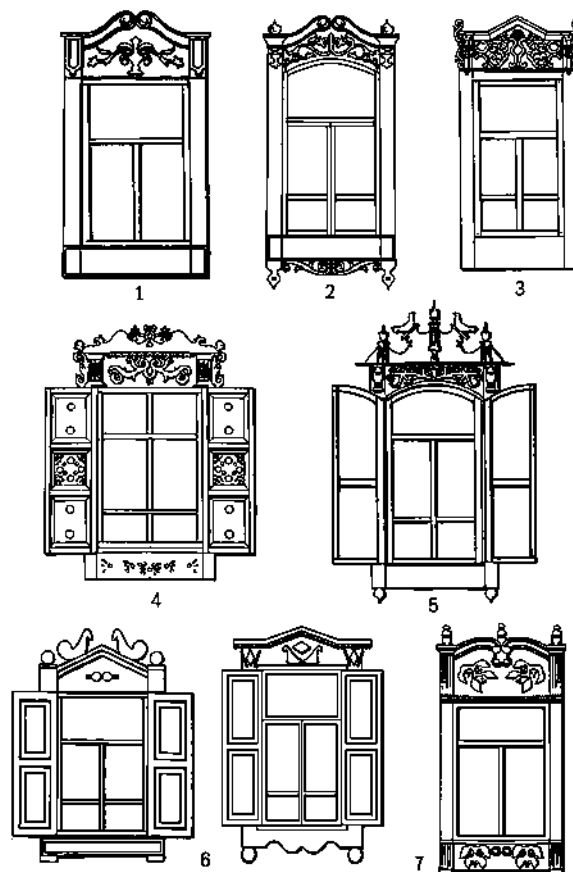


Рис. 2. Декор окон: 1 – с. Тогоул; 2, 3, 4 – с. Топтушка; 5 – с. Антипино (Тогоульский район); 6 – с. Ново-Ажинка; 7 – с. Нижне-Ненинка (Солтонский район)



тивы (рис. 2), а также геометрический орнамент (рис. 1, 3–6, 9; фото). Композицию наличника дополнило декоративное решение нижней части наличника – фартука, традиционно имевшего форму прямоугольника или волнистую нижнюю сторону, аналогичную волнитообразному решению верхней части наличника. Иногда концы боковин спускаются ниже фартука и оформлены выпиленными или трехгранно-выемчатыми прорезями.

Широко распространено окрашивание выпиленных накладных деталей украшения окна и ставней в белый цвет на светло-синем, голубом, зеленом фоне, что добавляет красочности орнаментальным мотивам. Существуют орнаментальные композиции, в которых резьба совмещается с росписью. Мотив росписи – традиционный растительный, выполнен в свободной кистевой технике, без предварительного рисунка. Роспись располагается на ставнях, лобани, внизу боковых досок или на фартуке наличника. К сожалению, до наших дней во внешнем оформлении жилища сохранились только рельефы росписи.

Подкарнизные и фризные доски выполнялись в технике пропиленной резьбы, с геометрическим орнаментом из фестонов, треугольников, круглых прорезей. Несколько рядов такой несложной резьбы зрительно делают постройки легче и выше. На торцевые доски накладывали вырезанные декоративные детали с растительным или геометрическим орнаментом.

#### Источники и литература

1. Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Очерки теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
2. Рождественская С. Б. Русская народная художественная традиция в современном обществе. М.: Наука, 1981. 206 с.
3. Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство

во русских крестьян Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. 176 с.

4. Щеглова Т. К. Сельская домовая резьба Алтайского края конца XIX – первой половины XX вв. // Этнография Алтая и сопредельных территорий / Под ред. М. А. Демин, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1998. 264 с.

В целом декоративные детали домовой архитектуры исследуемых районов довольно крупные, с выразительным рельефом, полностью занимают орнаментируемую плоскость. Типы орнамента многообразны: геометрический, растительный, зооморфный, орнитоморфный. В оформлении наличников преобладает определенный мотив, представленный во множестве вариантов (мотив с симметричными S-образными завитками) (рис. 1, 4, 6, фото, 1–3).

Представленные материалы показывают, что традиция оформления крестьянского дома в исследуемом районе развивалась в русле художественной традиции, зафиксированной и в других районах Алтая, отраженной в публикациях В. А. Липинской, Т. К. Щегловой, Л. Н. Русаковой. Образцы старинной архитектуры имеют затейливую и богатую орнаментацию, их декоративные элементы используются в более поздних постройках. Современные мастера, применяя локальные традиционные мотивы, создают в домовой архитектуре новые орнаментальные композиции.

Таким образом, и в настоящее время у традиционного искусства прослеживаются эстетическая и магическая (апотропейная) функции. В то же время благодаря выделенным признакам можем говорить о коммуникативной роли декора домовой архитектуры и региональной принадлежности.

### Предметы для обработки земледельческих продуктов алтайцев (по материалам этнографической экспедиции по Республике Алтай в 2003 и 2004 г.)

Э. Г. Торунцев

Наряду со скотоводством в хозяйстве алтайцев с давних времен одной из ведущих отраслей было земледелие. В жизнеобеспечении коренного населения Горного Алтая продуктам земледелия отводилось значительное место. Это подтверждается, во-первых, наличием следов оросительных каналов, которые алтайцы называют *субак*, существующих со средневековья; во-вторых, в алтайском языке имеют названия некоторых орудий земледелия: соха – *андазын*, плуг – *салда*, *эдирген* – место (ток), где молотили зерно; в-третьих, в алтайском языке есть и названия выращиваемых зерновых культур: *ячмень* – *арба*, пшеница – *буудай*, овес – *сула*, просо – *таран*, гречка – *кырлык*, из которых готовят национальные блюда, например *талкан*, который готовится в основном из ячменя или пшеницы, редко из овса. Зерна прожаривают, очищают и из-

мельчают в ступе-*соки* или растирают в каменной зернотерке-*баспак*. Кроме этого, изготавливают крупу из зерен ячменя для супа *кочо* или, крупно измельчив, баспаком готовят мелкую крупу *дьярма*. Из муки на золе пекли пресные лепешки – *теертпек*, готовили *боорсок* – тесто, нарезали небольшими кусками и жарили на жиру.

В. И. Вербицкий пишет о способе получения талкана у алтайцев [1, с. 15]. Л. П. Потапов поверхностно описывает зернотерку и продуктивность ее работы [2, с. 209]. Е. М. Тоцакова дает сведения о предметах обработки продуктов земледелия и их названия на алтайском языке [3, с. 121]. Ф. А. Сатлаева описывает способ получения крупы *кочо*, а также приводит сведения о предметах обработки зерновых [4, с. 39]. Полевые исследования по этой теме были проведены в Республике Алтай в 2003 и



2004 г. В основном были опрошены люди преклонного возраста. Вопросы были о традиционном сельскохозяйственном цикле периода до коллективизации 1930-х гг., о полевых работах, а также об обработке продуктов земледелия.

В с. Инегень Онгудайского района у У. Т. Манатова [5] была снята ступа с пестиком, которые принадлежали его отцу Табышу Манатову, 1901 г. р. (рис. 1). Высота ступы — 60 см, диаметр выемки — 18 см, длина пестика — 52 см. Зерно взбивали в ступе пестиком, отделяя плевелы. Из непрожаренных зерен получали крупу *кочо*. А для изготовления талкана предварительно прожаривали зерна в чугунном казане (рис. 2).

У респондента М. Б. Термишева (с. Инегень Онгудайского района) [6] осмотрели *эскин* — ручную веялку (рис. 3) для очистки зерна от плевел. Веялка имела листообразную форму. Респондент рассказал, что *эскин* делают из мягких пород дерева: тополя или кедра. М. Б. Термишев показал также зернотерку-баспак (рис. 4) — камень с насечками, длиной 50 см и шириной 20 см. Баспак ему оставила теща, Топчи Испакова, 1910 г. р. По словам информатора, баспак фиксировали, расстелив под ней кусок материи, чтобы получаемая продукция не падала на землю; зерно растирали на баспаке под небольшим наклоном, подложив под переднюю часть деревянный брусочек — *баспактын дьастыгы*. Зерно после обжарки и очищения от плевел размалывали вторым камнем — *баспактын балазы* длиной 30 см и шириной 12 см. Протирая зерно между этими камнями, получали *талкан* или *дьарма*. Информатор рассказал, что за 3 часа получали 1–1,5 десятилитровых ведра талкана. У респондента также имеется ступа — *сокы*, деревянный сосуд: высота 50 см, диаметр выемки — 21 см, и пест — *сокынын балазы*, длиной 55 см, диаметром 15 см; в 30 см от нижней части пестика вырезаны две ручки.

По поверью алтайцев, баспак для пользования нельзя долго выбирать, брать надо первый попавшийся. Жительница с. Язула Улаганского района, Р. А. Мадрашева [7] в беседе рассказала, что местные жители брали зернотерки-баспаки в местечке Баспакту оик. Раньше в этом месте ночевал человек по фамилии Тумыев, во сне ему явился Хозяин Алтая и сказал: «За чем пришел, то я и приготовил — зернотерку, положил камень на камень, бери». Утром он проснулся, сварил пищу, опрыскал, завязал кыйра (ленточку), затем сразу нашел зернотерку и уехал домой.

Зернотерки берут и на берегу Челушмана, а также в других местах, но большинство — в Баспакту оик. Обязательно завязывали кыйра в благодарность Алтаю. Зернотерки, со слов информатора из местечка Баспакту оик, особенно хороши при работе, продукт получается качественный и в большом количестве. Информатор сообщил, что насечки на зернотерке делали осколками от чугунного казана.

Юрий Тодуков [8] изготавливает для жителей с. Инегень ступы и пестики. Информатор рассказал, что ступу он делает из тополя: вырезав из цельного



Рис. 1. Ступа (сокы) с пестом (сокынын балазы)

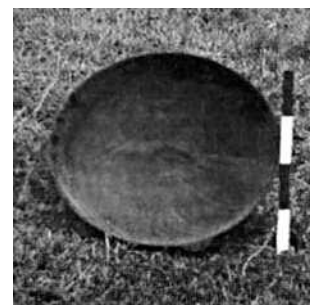


Рис. 2. Чугунный казан



Рис. 3. Зернотерка-баспак. Рядом — меньший камень (баспактын балазы). Предметы лежат на ткани, которую при работе расстилали под зернотеркой.



Рис. 4. Ручная веялка — эскин

Рис. 5. Ступа (сокы) с пестом (сокынын балазы) и веялкой (Усть-Канский район)



дерева чурочку, придает ей форму ступы при помощи топора; углубление сначала вырезает бензопилой, затем обрабатывает стамеской. Респондент рассказал, что углубление в ступе алтайцы раньше выжигали круглыми камнями, предварительно налив их на огне. Пест делали из более твердой древесины, что улучшало обработку зерна.

В с. Усть-Мута Усть-Канского района у Т. А. Улачиной [9] осмотрели ступу с пестом и веялкой. Если в основном ступы у алтайцев небольшие, высотой около 60 см и из мягкого дерева, то в Усть-Канском районе — массивные, высотой более 1 м, диаметр выем-

ки — около 30 см, сделаны из твердой лиственницы. Это обусловлено тем, что в этом районе очень мало мягких пород деревьев, преобладает лиственница. Веялки корытообразные (рис. 5).

Из приведенного материала видно, что земледелие у алтайцев играло существенную роль, особенно

до коллективизации. Ступа, пестик, зернотерка, ручная веялка до сих пор остаются в хозяйстве алтайцев, многие продолжают готовить талкан. В алтайском языке имеются названия предметов для обработки зерна и получения продуктов, из которых готовятся национальные блюда.

#### Источники и литература

1. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
2. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М., 1952.
3. Тошакова Е. М. Алтайская женщина в дореволюционном прошлом // Уч. зап. Вып. 2. Горно-Алтайск, 1958.
4. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974.
5. Полевые материалы 2004 г. (далее П/м.): Манатов Удabay Табышевича, 1932 г.р., Онгудайский р-н, с. Инегень.
6. П/м 2003 г.: Термишев Михаил Белешевич, 1933 г. р., Онгудайский р-н, с. Инегень.
7. П/м 2004 г.: Мадрашева Роза Алексеевна 1936 г. р., Улаганский р-н, с. Язула.
8. П/м 2003 г.: Тудуков Юрий, 1944 г. р., Онгудайский р-н, с. Инегень.
9. П/м 2004 г.: Улачина Тырдый Айташевна сеок кара ир-кит 1920 г. р., Усть-Канский, с. Усть-Мута.

### Факторы модернизации традиционного питания алтайцев в конце XX — начале XXI вв.

*И. Д. Федченко*

Алтайцы в течение многих веков занимались кочевым и полукочевым скотоводством, определившим состав их пищи, в которой преобладали молочные продукты (сыры, топленое масло, чегень) и мясо (чаще всего отварное). Характерной особенностью системы питания являлась сезонность. Немаловажную роль в рационе алтайцев играли растительные виды пищи. Приготавливались они в основном из зерновых культур (ячмень), а также из диких съедобных растений. После того, как русские стали селиться на территории Горного Алтая во второй половине XIX в., у алтайцев в ходе хозяйственно-культурного взаимодействия появляется огородничество. В результате этого алтайцы стали потреблять картофель, морковь, свеклу. У русских же они научились печь дрожжевой хлеб из пшеничной муки.

Изучая этнографию питания алтайцев в конце XX в., мы пришли к выводу, что в 1990-е гг. под влиянием социально-экономического кризиса, поразившего все сферы жизни российского общества, традиционная пища стала возрождаться.

В советский период большинство алтайцев работало в колхозах и совхозах, получая при этом определенный заработок, позволяющий приобретать в магазинах хлебобулочные изделия, масло, сыр, крупы, консервы и др. Кроме того, повышение уровня материального благосостояния алтайцев, писал Потапов в 1948 г., заметно «в общественном питании в селениях, колхозах, полевых станах» [1, 124]. В традиционной кухне произошел отбор, характеризующийся частичным исключением блюд из внутренних органов животных — карта, жоргом. В пищу шло «чистое» мясо.

Социально-экономический кризис 1990-х гг. привел к тому, что исчезнувшие с прилавков магазинов многие виды продовольствия алтайцам пришлось восполнять за счет традиционных продуктов. Прежде всего, была восстановлена традиция потребления в пищу дикорастущих растений — различных ягод,

луков, чесноков, травяных чаев, ореха. Естественно, их роль в питании оставалась меньше растительной продукции огородничества. Существенную роль для многих стал играть охотничий промысел. Мясо косули, марала заняло значительное место в рационе алтайских семей [2]. При забое домашних животных возобладала прежняя безотходная переработка. Обязательно готовили кровяную колбасу — кан, жоргом — сплетенные тонкие кишки барана с внутренним салом и нарезанным полосками желудком, карта — вареную прямую кишку лошади. Хотя баранья голова считается почетной частью туши, раньше ее частенько выбрасывали, в трудные же времена стали отваривать вместе с остальным мясом.

По мере стабилизации в экономике отечественный продовольственный рынок наполнился большим ассортиментом продуктов. В Республике Алтай современным последствием пережитого социально-экономического кризиса является широкое распространение традиционных продуктов питания алтайцев. Наряду с российскими и импортными изделиями теперь можно приобрести и национальные, которые стали производиться на малых предприятиях и отдельными крестьянскими хозяйствами. Спрос на традиционные продукты способствовал появлению предложения со стороны малого предпринимательства, что является еще одним фактором модернизации традиционного питания алтайцев. На сегодняшний день это выражается, в частности, в том, что увеличилось производство и потребление ячменного толокна — талкана. Его можно приобрести в некоторых магазинах и у распространителей. Как сообщает один из распространителей талкана, его приобретают мешками чабаны на стоянку, охотники, заготовители кедрового ореха [3]. По сведениям, собранным нами в 2000-х гг., карта вновь становится престижной, популярной пищей. Сегодня можно наблюдать появление ее в продаже, она включена в меню многих предприятий общественного пита-

ния. Так, в столовой Государственного собрания (Эл-Курултай РА) часто подают это блюдо, что очень приветствуется чиновниками-алтайцами. «Я заказываю карта и казы потому, что это наша традиционная пища. Когда в магазин привозят замороженный полуфабрикат карта, покупаю сразу килограмм десять» [4].

Союзгинский мясокомбинат наладил производство конской колбасы под алтайским названием — казы. (Необходимо отметить, что казы в алтайском языке обозначает внутреннее надбрюшное сало лошади). Онгудайский мясокомбинат производит полуфабрикаты жоргом, колбасу из кусочков печени — бурлу чучук. Большинство алтайского населения проживает в сельской местности и регулярно употребляет национальные молочные продукты и напитки: курут, аарчылу сарју, црц?ц, быштук, араку, чегень. В с. Кырлык Усть-Канского района организована кумысная ферма. Традиционный мясной суп кочо постоянно готовят в полевой кухне для работников сельскохозяйственных предприятий во время уборочной страды, стрижки овец и др.

Кроме того, отчетливо прослеживается ценност-

ное отношение алтайцев к своей традиционной пище. Национальные блюда стараются приготовить на праздниках жизненного и календарного цикла, важных встречах, мероприятиях. Например, в октябре 2004 г. в Горно-Алтайске проходили дни культуры Онгудайского района, где наряду с другими достижениями района была организована выставка алтайских традиционных продуктов. Желающие смогли не только попробовать, но и приобрести курут, аарчылу сарју, жодыралу аарчылу сарју, боорсок, мясные полуфабрикаты: жоргом, кан, карта.

На основании вышеизложенного можно сказать, что до начала 1980-х гг. основными факторами модернизации традиционного питания алтайцев являлись огородничество и торговля. В конце XX века фактором, вызвавшим возрождение элементов национальной кухни, стал кризис отечественной экономики. Отсутствие покупных продуктов питания восполнялось изготовлением традиционных блюд. На начало XXI в. мы фиксируем широкое распространение традиционной пищи. Следует отметить, что традиционная пища у современных алтайцев имеет высокое ценностное значение.

#### Источники и литература

1. Потапов Л. П. Опыт изучения социалистической культуры и быта алтайцев // СЭ. М., 1948. № 1. С. 107–138.
2. Записано от Такина Бориса Агафоновича, 1951 г. р., алтаец, сеок саал с.Июдро Онгудайского района РА 12 мая 2004 г.
3. Записано от Тайляшевой Алевтины Ивановны, 1974 г. р., алтайка, сеок алмат, с. Шебалино Шебалинского района РА 8 мая 2004 г.
4. Записано от И. М., 1951 г. р., алтаец, сеок толос, в. г. Горно-Алтайске 20 января 2005 г.

## Особенности кроя и декора традиционных передников русских крестьянок южного и юго-западного Алтая (конец XIX — первая половина XX в.)

Т. Г. Шарабарина

Русское крестьянство южного и юго-западного Алтая было неоднородно. Среди старожил в той его части, которая сегодня является территорией Восточно-Казахстанской области, выделялись две известные этногруппы — «поляки» и бухтарминские «каменщики». Проживая со второй половины XVIII в. на смежных территориях, они имели многочисленные контакты, в том числе и родственные связи, что способствовало культурному нивелированию. Однако различия все же оставались, и они представляют особый интерес для исследования. Цель данной статьи — показать эти различия на примере одной из деталей женской одежды — передников.

Костюм русских крестьянок, живших в данном регионе в конце XIX и первой половине XX вв., включал два комплекса горничной одежды: старый традиционный — с рубахой и сарафаном, и новый, заимствованный из городской моды, — с кофтой и юбкой. Оба комплекса могли дополняться передниками, которые имели две разновидности: плечевые — нарукавники и поясные — фартуки. Наружники носили только поверх сарафанов, фартуки же могли повязывать как на сарафан, так и на юбку. Различаясь по конструктивным признакам, они были сближены функционально: изначально передники предназначались для того, чтобы защищать одежду от бытовых

загрязнений, а позднее стали служить еще и украшением праздничного костюма. Такие фартуки и нарукавники шили из дорогих покупных тканей — сатина, атласа, шелка, кашемира и др., богато украшали вышивкой, тесьмой, лентами, кружевами.

*Наружники.* Сразу следует заметить, что даже название этого вида одежды полностью не совпадало: у бухтарминцев слово «нарукавники» имело только форму множественного числа (*pluralia tantum*), «полячки» называли подобную одежду «нарукавник» или «нарукавни».

Первым, старейшим типом были туникообразные нарукавники, они бытовали и у «полячек» и у бухтарминок. Их перестали носить во второй половине XIX в. Н. П. Гринкова, изучавшая бухтарминский костюм во время экспедиции 1927 г., пишет: «В начале XX в. местные старухи еще помнили о древней форме нарукавников, сшитых из белого холста», украшенных «узорным тканьем красной нитью» и «вышивкой геометрического характера». «Шились они из полосы холста, перегнутой пополам, образующей, таким образом, переднее и заднее полотнища; на сгибе сделан четырехугольный вырез для головы. Заднее полотнище от пола до лопаток разрезается; на боках полотнища сшиваются. Таким образом, получается одежда из трех полотнищ — цельного пе-



Нарукавник. Конец XIX в. Фонды Шемонаихинского краеведческого музея, № 08-3840 (вид спереди, вид сзади, оформление плеча, оформление запястья.)

реднего и двух боковых, равных по ширине половине холста» [1, с. 342]. Такие нарукавники были приобретены в начале XX в. А. Н. Белослюдовым в свою коллекцию.

Путешественники, побывавшие на рубеже веков в «польских» селениях, свидетельствуют, что старинные нарукавники и здесь шились из холста: «Необязательная часть одежды, нарукавники — род фартука с глухим верхом — были тоже когда-то холщовы-



Нарукавники. Начало XX в., с. Снегирево. Фонды ВКОЭМ, ГИК-28-11036.

ми и украшались богатой вышивкой», — пишет Новоселов, побывавший здесь в начале XX в. [2, с. 394]. Принципиальное отличие от бухтарминских архаических нарукавников заключалось в том, что «полячки», перегибая центральное полотнище, сзади оставляли его коротким, чуть ниже лопаток, а с боков вшивали дополнительные полотнища — бочки. Очевидно, что переход от изготовления нарукавников из холста домашней выработки к шитью из покупных тканей не сопровождался одновременной сменой кроя и декора. Следовательно, в какой-то период из новых материалов изготавливали одежду в соответствии со старыми приемами кройки и шитья. Сегодня редкой удачей является возможность увидеть подлинные «польские» туникообразные нарукавники. Таким уникальным экспонатом об-

ладает Шемонаихинский краеведческий музей [3]. Нарукавник (фондовый номер 08-3840) шит из тонкой покупной смесовой ткани (основа хлопчатобумажная, уток шерстяной) светло-синего цвета с растительным жаккардовым рисунком. Состоит из центрального полотнища, в плечевой области перегнутого по утку, сзади оно доходит до лопаток; двух узких полотнов — бочков, подшитых со стороны спинки; длинных кошенных рукавов и квадратных ластовиц. V-образный горловой вырез по краю обшит черным шелковым шнурком, спереди подчеркнут позументной тесьмой серебристого цвета и оборочкой из черного кружева. Полотнища бочков сверху уложены мелкими односторонними складками, прошитыми вдоль на 2 см (шов «назад иголку») и ниже скрепленные поперечным тамбурным швом. Рукава слегка кошенные, правый одношовный, левый — двухшовный. У плеча сверху небольшой участок собран в боры на прямую нитку, занимающие 6,5 см, которые скреплены вышивкой (набор по борам, узор геометрический). У запястья сверху уложены мелкие односторонние складочки (занимают 6,5 см), скрепленные поперечными декорирующими швами (простой крест, тамбур) и орнаментальной полосой, вышитой набором. Срез с изнанки обработан притачной бейкой, край запястья обшит черным шнурком. Все соединительные швы ручные, по типу — запошивочные. Вдоль боков они не только соединяют части кроя, но и декорируют: проложено по три разных параллельно идущих шва, использован шелк контраст-

ных цветов – серебристо-серый и бордовый (швы – «назад иголку», «козлик», пунктир из одиночных тамбурных стежков). Эти цветные линии поддержаны кантом из зубчиков ярко-розовой тесьмы-выюнчика. Только вдоль рукавов швы потайные, нитки в тон. Нарукавник украшен ручной вышивкой: полосы геометрического орнамента, выполнены шелком, тем же, что и декоративные швы, в технике набора, размещены в виде замкнутого прямоугольника, как бы окаймляющего несуществующую кокетку; впереди, немного ниже линии груди, – еще одна горизонтальная полоса от края до края полотнища. Подол украшен двумя оборками красновато-коричневого цвета, причем нижняя уложена мелкими односторонними складками, сгруппированными по три по краям подола, а в центре – чередование тройных и одиночной складок. Верхняя оборка собрана нерегулярными складочками. Изнанка верхней части центрального полотнища снабжена подкладкой из набивного ситца. Данный нарукавник датируется последними десятилетиями XIX в., и, вероятно, является компромиссным вариантом между старинным туникообразным кроем и «новым» кроем с кокеткой. Основанием для такого предположения служит расположение вышивки, как бы имитирующее кокетку, в то время как на более архаичных холщовых нарукавниках «полячек» нагрудные украшения в виде тканья или вышивок отсутствовали, да и горловой вырез имел четырехугольную форму [4, с. 61].

В конце XIX в. и «полячки», и бухтарминки стали шить нарукавники с кокеткой. Исследователи предполагают, что такие изменения в крое, возможно, были связаны с появившейся модой на боры: «подобно тому, как в сарафанах для собирания боров стали делать отрезными лямки, в нарукавниках стали членить переднее полотно с тем, чтобы нижнюю часть его присобрать на груди» [5, с. 63]. К сожалению, «поляцкие» нарукавники с кокеткой нам довелось видеть только на старых фотографиях. Восточно-Казахстанский областной этнографический музей, располагая богатой коллекцией традиционного крестьянского костюма, не имеет в своих фондах этого типа одежды, поскольку «полячки» отказались от ношения нарукавников около сотни лет назад. Поэтому при определении особенностей «поляцких» нарукавников на кокетке нам остается воспользоваться публикациями ведущих исследователей сибирского костюма. Е. Ф. Фурсова в своей монографии «Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья» пишет, что «поляцкие» нарукавники на «катетке», совпадая по крою с бухтарминскими, отличались деталями (не трапезиевидная, а V-образная форма выреза горловины), украшениями (преобладание аппликаций в виде полосок, пил, накладных оборок, позумента и т. д.) и приемами шитья. Далее сообщает, что, по утверждениям информаторов, «полячки» от нарукавников отказались в 1900–1910-х гг., в это время уже «над ними смеялись» [4, с. 63]. Сегодня только самые древ-

Оформление за-  
пястий на нару-  
кавниках.  
ГИК-28-11036



ние старухи помнят о существовании этой одежды. Так, в 2003 г. в с. Быструха Глубоковского района нами были записаны сведения от 92-летней Веры Абрамовны Троеглазовой, сохранив ясный ум в столь почтенном возрасте. Баба Вера отлично помнит, что во времена ее детства нарукавники носили только старухи.

Иная ситуация сложилась в Бухтарминском крае: здесь нарукавники с кокеткой оставались популярны до 1930-х гг., даже в 1950-е гг. еще можно было встретить пожилую женщину в таком наряде. В первой половине XX в. будничные или ношобные<sup>1</sup> нарукавники шили из ситца без украшений или из цветной домотканины, праздничные – из кашемира и шелка, из хлопчатобумажных тканей, богато украшали вышивками. Цвета предпочитали яркие – красный, оранжевый, желтый, розовый, синий... Любили ткани с крупным тканым или набивным рисунком. Иногда богачи делали нарукавники из такой же ткани, как сарафан и рукава; в таких случаях весь полный костюм: сарафан, рукава и нарукавники – называли «парочкой», перенеся это название с комплекта «сарафан и рукава». На такую тройную «парочку» шло 11,5 м ткани [1, с. 341]. Крой «новых» бухтарминских нарукавников с кокеткой существенно отличался от своего туникообразного прототипа. В ВКОЭМ хранятся 25 таких нарукавников, все они изготовлены в период с конца XIX в. по 1950-е гг. Все – праздничные, сшиты из ярких покупных тканей. Не пре-



Нарукавники,  
1920-е гг.,  
с. Бутаково.  
Фонды ВКОЭМ,  
ГИК-15-4863.

<sup>1</sup> Ношобный – будничный, то, что носят ежедневно (Зыряновский район, с. Бородино, информатор В. А. Снегирева, 1907 г. р.).



Фартук из кумача. Конец XIX в., с. Верх-Уба.  
Фонды ВКОЭМ, ГИК -15-4603.



Фартук. Конец XIX в. с. Предгорное. Фонды ВКОЭМ,  
КП-2-13087.

тендую на репрезентативность нашей коллекции, попробуем выявить на ее основе особенности кроя и декора бухтарминских нарукавников.

По конструктивным признакам среди нарукавников с кокеткой в нашей коллекции можно выделить два вида: с рукавами (23 ед. хр.) и без рукавов (2 ед. хр.). Наружники с рукавами состояли из кокетки, которую называли «приставкой», к ней пришивали длинные рукава и «становину» — полотнище передника, как правило, шивное, края которого не сходились на спинке. Имея единый тип традиционной конструкции, они имели некоторые модификации. В нашей коллекции выделяются следующие особенности.

Кокетка («приставка») кроилась из перегнутой по утку ткани и имела форму трапеции, обращенной узкой стороной вниз. Горловой вырез повторял форму кокетки, т. е. был тоже трапециевидным и так же ориентированным. Вырез всегда обрабатывался притачной подкладкой, ограниченной размерами кокетки, и окаймлялся контрастным по цвету плетешком или тесьмой-вьюнчиком. Это общее правило нарушено лишь в трех экземплярах: 1 — кокетка сшита из двух деталей и имеет плечевые швы; 2 — кокетка прямоугольная и 3 — вырез для головы в форме квадрата.

Становина традиционно шилась из двух полотнищ, что давало необходимый объем в пределах ширины от 95 до 140 см, к тому же при этом на задние боковые края приходилась кромочная часть ткани,



Фартук, 1928 г., с Тургусун. Фонды ВКОЭМ, ГИК-19-6374

которую чаще оставляли без обработки. В пройменной области у 10 нарукавников в становинах вырезаны небольшие подкрои. Хотя еще не забыт и старинный способ вшивания рукавов с ластовицами, таких нарукавников в коллекции 3. Деревенские портнихи, вероятно, экспериментировали и помимо традиционных приемов конструирования искали возможности лучшей посадки изделия на фигуре. Возможно, результатом таких опытов явились небольшие вытачки под рукавами (1 ед. хр.) или пришитые по углам кокетки нитяные петли спереди и пуговицы сзади, при помощи которых утягивали грудку. Такая необходимость была следствием особо пышного наборивания широкой, сшитой из двух с половиной полос становины (1 ед. хр.). У одного из нарукавников становина выкроена поперек нитей основы, т. е. состоит из одного полотнища, обращенного кромочными сторонами к кокетке и к низу подола. Впереди по линии груди делали пышные сборки либо боры, взятые на прямую нитку, либо складки — односторонние или бантовые. На них всегда размещался традиционный декор, чаще вышивка. Со стороны спинки на становине часто закладывали складочки, до 3 с каждой стороны от проема, ширина которого варьировалась от 16 до 36 см. К нижнему срезу становины пришивалась оборка («уборка»), заложенная складками — односторонними или двусторонними, либо «куколками». «Уборки» нет только у одного нарукавника, но это может быть поздней переделкой.

Длинные рукава пришивали под прямым углом к кокетке. Для их конструирования, как правило, брались одно полотнище, с которого срезался клин и пришивался к другому краю этого же полотнища, таким образом плечевая часть рукава получалась значительно шире, что давало возможность разместить здесь боры или складки. Рукава одного из нарукавников коллекции состоят из полотнища и двух клиньев, два нарукавника отличаются рукавами, сшитыми из прямых полотнищ. Запястья часто оформлялись традиционно: закладывались односторонние или двусторонние складки, которые скреплялись контрастными по цвету бейками, нашитыми по-

перек так, что получалась манжетка, или же край свободно расходящихся складочек выпускался из-под бейки в виде оборочки. Встречается и притачная манжетка (4 ед. хр.). Интересное оформление запястий отличает два нарукавника: здесь края уложены «куколками», под которые подшиты неширокие манжетки. Великолепно смотрятся оборки в два яруса (1 ед. хр.), где элемент скрепления складок поперечной бейкой с выпущенными расходящимися складочками края продублирован нашитой чуть выше еще одной бейкой с выпущенной из-под нее притачной оборочкой.

Декор праздничных нарукавников отличается пышностью, выстроенной по законам крестьянской эстетики. Используя насыщенные цвета в контрастных сочетаниях, крестьянки умели найти гармоничные композиционные решения. Основным декоративным отличием описанных нарукавников является вышивка, традиционно размещаемая по линиям груди и плеч, реже и на подоле. На груди и плечах она выполнялась либо непосредственно на основной ткани, по борам или по складкам, либо на заранее заготовленном лоскутке, отличавшемся по цвету от основной ткани. Излюбленными техниками вышивания являлись набор, поддевчатый шов и крест. Не утраченные популярности архаические орнаментальные мотивы (ромбы и свастикальные знаки в различных сочетаниях) часто составляют композиции с новомодными растительными геометризованными узорами, также построенными по раппортному принципу. Орнаментальные полосы зачастую, а если они были выполнены на лоскутке-вставке — то всегда, обрамлены снизу и по краям бейками контрастных цветов.

Нарукавники без рукавов в нашей коллекции представлены двумя экземплярами. Такие нарукавники появились в Бухтарминской долине в начале 1920-х гг. Об этом пишет Н. П. Гринкова: «Самой поздней формой нарукавников, появившихся лет 5–6 тому назад, являются нарукавники без рукавов — форма, широко известная в южно-великорусских губерниях. Такие нарукавники встречаются во всех ясачных деревнях в сравнительно незначительных количествах» [1, с. 345]. Само название «нарукавники» предполагало наличие рукавов, в данном случае название сохранилось формально, как бы указывая на родство между старой и новой разновидностью одного типа одежды. Сходные по силуэту, оба типа являются свободной одеждой с акцентом на линии груди, но конструктивно новые нарукавники без рукавов иные. Они состоят из «перелинки» — широких полосок, проложенных по груди и по спине, с проемами в проймах, лямок, закрепленных и на груди и на спине на одинаковом расстоянии друг от друга, и полотнища становины, впереди уложенного складками, не смыкающегося на спине; в области пройм на становине вырезаны глубокие подкрои. На одном оборки-крылышки нашиты по внешним сторонам лямок, на другом — по овалу, включающему внешние края лямок и линию груди. Широкая оборка пришивалась по низу становины. Украшенные контрастны-

ми по цвету бейками, кружевами, эти нарукавники вовсе не декорированы вышивками, что еще раз доказывает их позднее происхождение.

*Фартуки* — это поясные передники, они состояли из полотнища и пояса, крепились на талии при помощи завязок. Их носили и поверх сарафанов, и поверх юбок, по назначению делили на рабочие, повседневные и праздничные. Немецкое название «фартук» применялось к передникам с пристроенными поясками, которые в русских деревнях были распространены почти повсеместно в конце XIX — начале XX в., появились они под влиянием городской моды [6, с. 225–226]. Среди крестьян нашего края помимо слова «фартук» бытовало название «занавеска» (например, в с. Бутаково — информатор В. М. Шматова, 1930 г. р., в с. Быструха — информатор Ф. Н. Гаранина, 1901 г. р.). Старинные поясные передники имели название «запон» и отличались тем, что пояс у них не пристрачивали, а в верхней части полотнища «в опушку продергивали конопляный гашник» [4, с. 65]. Запоны бытовали в местных деревнях, их описывает Н. П. Гринкова [1, с. 343–344], это название упоминали и наши информаторы, но самих запонов в фондах ВКОЭМ нет. Женских крестьянских фартуков хранится 37 единиц.

По конструкции большая часть фартуков сшита из одного или двух прямых полотнищ ткани. Исключение составляют три фартука: 1-й состоит из двух сшитых полотнищ со срезанными верхними внешними углами так, что получился шестигранник; 2-й — из одного полотнища, скошенного по внешним сторонам, 3-й — из трех сшитых полотнищ, два крайних — скошены по внутренним сторонам. Все фартуки снабжены притачными поясками. Часть пояса, пришитая к полотнищу фартука, называлась «ошкурком», свободные концы — «завязками». Ошкурком скреплены складки, уложенные по верху полотнища. Лишь по характеру размещения этих складок можно различить «поляцкие» и бухтарминские поясные передники. Если «полячки» распределяли редкие неглубокие, чаще односторонние складочки вдоль всей длины полотнища, то на Бухтарме их делали частыми, очень мелкими и располагали только в центральной части, так чтобы по внешним сторонам оставалось 10–12 см гладкой ткани; такие складочки дополнительно закрепляли поперечными декоративными швами или накладными бейками контрастных цветов. Подолы и «поляцких» и бухтарминских фартуков могли дополняться оборками и, так же как подолы сарафанов и юбок, украшаться цветными бейками, лентами, тесемками, кружевами.

Большую часть коллекции составляют нарядные праздничные фартуки из ситца, сатина, атласа, шелка, кашемира. Цвета яркие — красный, оранжевый, зеленый, желтый и др. Использовались ткани как гладкоокрашенные, так и с набивным или тканым рисунком. Один фартук коллекции сшит из специальной покупной фартучной купонной ткани. Семь фартуков украшены вышивкой. Среди последних выделяется «поляцкий» красный кумачовый фартук

конца XIX в. из с. Верх-Уба. Он сшит из двух полотнищ, очень похожих на концы полотенца: ширина каждого полотнища 37 см, т. е. в пределах размеров традиционных полотенец, в то время как ширина покупных тканей была не менее 50 см, а обрезать ткань специально для фартука вряд ли было целесообразно, тем более, что обычно фартуки делали гораздо шире. Кроме того, характер декора полностью повторяет традиционные композиции из орнаментальных полос, которые вышивали на концах полотенца, и боковые срезы обработаны окантовочным швом, как делали на полотенцах, а на фартуках — нет. Передник был приобретен музеем в 1979 г. у Фетиньи Тимофеевны Синельниковой, 1869 г. р., она утверждала, что это фартук, сшила его она сама, а о переделке или не характерном использовании заготовок для полотенец не упоминала.

Украшенные вышивкой фартуки из белого ситца, сшитые в конце XIX и первой трети XX в., представляют «новую городскую моду». Два из них снабжены накладными карманчиками, размещенными в верхнем правом углу. Все украшены однотипной вышивкой: это раппортные геометризованные растительные мотивы или раппортный ряд птиц. На подоле

фартука из с. Поперечное вышита надпись болгарским крестом — имя хозяйки «ФИЛАТОВА. АГАФЬЯ. КИРИЛОВНА. ФАРТУ», а на карманчике — бабочка с раскрытыми крылышками. Передник из с. Предгорное отличается изящная миниатюрная вышивка на кончиках завязок — «хоровод» — две женские фигурки, держащиеся за руки. Фартук из с. Прапорщиково отличается не характерной для данного региона орнаментальной композицией: крупный стилизованный растительный узор, выстроенный на основе осевой симметрии, выполнен тамбурным швом (на светло-коричневом фоне шерстяными меланжевыми нитками в пастельных тонах).

Передники — необязательная деталь традиционного крестьянского костюма, но их ношение все же было предпочтительно: повседневные предохраняли основную одежду во время выполнения домашней работы, праздничные могли украсить, расцветить даже не самый богатый костюм. Жившие «по соседству» бухтарминки и «полячки» использовали одинаковые типы одежды, в том числе и передники. Но полной идентичности в крое и декоре не было даже в самые поздние времена активного бытования традиционного костюма.

#### Источники и литература

1. Гринкова Н. П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
2. Новоселов. А. Е. У старообрядцев Алтая // Беловодье: повести, рассказы и очерки. Иркутск. 1981.
3. Восточно-Казахстанская область, г. Шемонаиха.
4. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1997.
5. Русакова Л. М., Фурсова Е. Ф. Одежда бухтарминских крестьянок (XIX — начало XX в.) // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII — начало XX в.) Новосибирск. 1983.
6. Лебедева Н. Н., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 225–226.



A large, white, stylized Cyrillic letter 'В' (V) is positioned on the left side of the page. It is set against a vertical decorative border that features a repeating floral or geometric pattern. The background of the page is white.

Традиционные  
формы  
и эволюция  
духовной  
культуры

## К вопросу об устойчивости гендерных стереотипов в сельской среде на материале русской деревни Алтайского края начала XX — начала XXI вв.

Е. А. Болотова

В современной исторической науке наблюдается огромный интерес к гендерной проблематике. При разработке этой проблематики в этнографии автор накопил определенный материал, раскрывающий гендерные стереотипы русских старожилов и переселенцев Алтая начала XX в., связанных с заключением брака, распределением обязанностей в семье, воспитанием детей и т. д. На определенном этапе работы нам показалось интересным проследить, какие традиционные стереотипы в отношении полов сохранились у современных жителей сельской местности, а какие подверглись трансформации или утрачены. С этой целью в 2001–2004 гг. проводилось анкетирование студентов Бийского педагогического государственного университета 1979–1984 гг. р., родившихся и постоянно проживающих в селах Алтайского края. Результаты сравнительного анализа этнографического материала, характеризующего гендерные стереотипы русских Алтая начала XX в., и анкетных данных начала XXI в. приведены в данной статье.

В традиционных представлениях русских крестьян Алтая создание семьи, заключение брака считалось необходимым условием нормального хода жизни человека. Свадебный обряд начала XX в. четко фиксирует новый статус молодых (и мужчины, и женщины). «Настоящим» человек считается только после заключения брака. «Один горюет, а семья воюет», «Красна пава перьем, красна баба мужем», «Одному и у каши спору» — говорили в сибирских деревнях [10, с. 38]. Целью брака являлось организация сексуальных отношений и деторождения, совместное ведение хозяйства. Современные воззрения на этот счет несколько отличаются от традиционных: на первый план выдвигается заключение брачного союза с любимым человеком для совместной жизни и рождения детей, совместное ведение хозяйства занимает последнее место среди мотивов заключения брака. Создание семьи продолжает оставаться главным в жизни 70% мужчин и 90% женщин, но 60% тех и других хотели бы сочетать его с профессиональной карьерой. В традиционных крестьянских представлениях проявлялось отношение к браку (замужеству в особенности) как к неизбежности, это отразилось в обычае хоронить незамужнюю девушку в подвенечном платье: «Раз уж ей предназначено» (полевые материалы автора (ПМА) 2003, Бийский район), а женщин часто хоронили в той же одежде, в которой они венчались: «В чем венчаться, в том и скончаться» [7, с. 85]. Обилие способов девичьих гаданий отразило важность замужества для крестьянских девушек. Результаты анкетирования современных показывают, что как мужчины, так и женщины продолжают считать главными ценностями для женщины «семью», «детей» и «мужа», а также «любовь к ним». Профессиональной деятельности и соответственно карьере отводится последнее место в ее жизни.

Оптимальным для вступления в брак девушки в начале XX в. считался возраст 17–20 лет в среде переселенцев, 20–25 лет — у старожилов. После этого незамужняя девушка получила статус «засиделой» (ПМА 2003, Бийский район), «старой девы» (Материалы этнографической экспедиции Бийского педагогического государственного университета (МЭЭ БПГУ)) или «перестарка» (МЭЭ БПГУ 2002, Целинный район), ее шансы на замужество сокращались. Говорили: «Девочка — изюминка, а брать надо [замуж] зрелую, перезрелая — гнилая, недозрелая — в семье дойдет. Лучше взять недозрелую и сформировать ее характер в своей семье» (МЭЭ БПГУ 2002, Целинный район). В отношении парня подобного ограничения брачного возраста в традиционной культуре старожилов и переселенцев Алтая зафиксировано не было, но был распространен взгляд на холостяков как на нечто незаконное, незавершенное, а на жизнь без жены — как на жизнь «не в законе» [10, с. 38]. Сегодня взгляды на границы брачного возраста мало изменились, вернее они сходны с традиционными нормами крестьян-старожилов: мужчины определяют для себя оптимальным возрастом вступления в брак период 19–30 лет, для женщин 18–25 лет, женщины — 22–30 лет для мужчин и 19–27 лет для себя. Причем 47% респондентов считают, что жениться нужно до 25 лет, 53% — до 30 лет, а женщине желательно выйти замуж до 20 лет и до 25 лет соответственно. Среди женской аудитории были получены аналогичные результаты в отношении мужчин, но желательное замужество респондентки слегка отодвинули, лишь 17,8% считают, что нужно выходить замуж до 20 лет, 78,6% — до 25 лет, а 3,6% — до 27 лет.

Основные критерии выбора брачного партнера всегда взаимосвязаны с целью брака. В среде старожилов и переселенцев Алтая в начале XX в. существовала оценка жениха и невесты «по себе». Этот принцип распространялся на социальный статус молодых, «богатый брал богатую, бедный — бедную» и их этнокультурную принадлежность (МЭЭ БПГУ, ПМА). Так считается, что казаки «женились только на казачках», старообрядцы также предпочитали заключать браки внутри своей группы. Из этого правила бывали исключения, но в этом случае, если, например, семья казаков разрешила сыну взять в жены крестьянку, старалась сделать из нее казачку. Примерно таким же образом обстояло дело и у старообрядцев: «кержачкам не разрешали замуж за мирских, а мирскую берет — перекрещивают» [Материалы этнографической экспедиции Бийского государственного педагогического института (МЭЭ БИГПИ) 2000 Солонешенский район, ПМА 2004, Чарышский район). Поморцы и австрийцы тоже перекрещивали невест из «мирских», а поляки выполняли свадебный обряд согласно традициям этнокультурной группы жениха (МЭЭ БПГУ). Чтобы жениться на поморке, юноша должен был принять ее веру [2, с. 36].

И все же, браки между «никонианами» и старообрядцами до революции были единичны [8, с. 187]. В современной деревне подобное положение практически утратило свою актуальность, за исключением закрытых старообрядческих общин. Что касается браков с другими этносами, то к ним относились отрицательно, хотя допускали такую возможность в условиях отсутствия подходящей пары среди представителей своего этноса. До революции доля межэтнических браков в целом по региону не превышала 0,02% [6, с. 240], даже в 1920–1930-е гг. ситуация мало изменилась (МЭЭ БиГПИ). Современные же представители сельской местности в 50% случаев склонны к лояльному отношению к бракам с иностранцами, 29% респондентов и лишь 3,6% респондентов относятся к ним положительно, остальные 44,4% мужчин и 21% женщин – отрицательно. Таким образом, происходит утрата стереотипа предпочтения моноэтнических браков.

Важным критерием брачного выбора русские Алтай в начале XX в. считали состояние здоровья невесты и жениха, т.к. целью брака являлось рождение здорового потомства, к бездетным супругам окружающие относились с искренним сочувствием (МЭЭ БиГПИ; [5, с. 12]). По этому поводу старожилы говорили: «Румяная невеста – хороший брак» (МЭЭ БиГПИ 1999, Красногорский район). Смотрели семью, «род» девушки и парня, чтобы не было наследственных заболеваний, калек, душевно больных, также осуждались родственные браки. Особенно строго следили за линиями родства староверы, они учитывали их до 8-го «колена». Современная тенденция складывается таким образом, что категория «здоровье» или «хорошая семья», при определении приоритетных качеств избранника или избранницы, отесняется категориями: «личные качества» (добродетель, легкий нрав и т. д.), «красота» и «ум», как у мужчин, так и у женщин.

В традиционной системе взглядов крестьян Алтай овладение хозяйственными навыками считалось обязательным условием вступающих в брак. Наибольшие требования к трудолюбию и хозяйственности невесты отмечены в старожильческой среде. В начале XX в. на молодежные посиделки девушка брала какую-то работу: прядение, вязание, вышивку (отсюда «супрядки» – МЭЭ БиГПИ 1999, 2000, Красногорский, Солонешенский, Петропавловский районы), так она могла продемонстрировать свои трудовые навыки молодым людям, приходившим сюда, чтобы присмотреть себе невесту (МЭЭ БиГПИ, ПМА). Мать ругала, могла даже наказать девушку, если она возвращалась с вечерок с невыполненной работой, особенно строго к этому относились в старожильческих семьях. До первой трети XX в. у старообрядцев, сибиряков и переселенцев из южных губерний сохранялся обычай «сиденья» невесты с подружками, во время которого происходило изготовление приданного и подарков для семьи жениха (МЭЭ БиГПИ, ПМА). Здесь девушки также могли показать свои трудовые навыки, приезжавшим с женихом молодым людям. У сибиряков и кержаков невеста демонстрировала

свои хозяйственные достижения, после венчания она развешивала приданное в доме жениха, «все село приходило посмотреть» (МЭЭ БиГПИ 1999, Красногорский район, ПМА 2003 Бийский район). В мужчине ценили также хозяйственность и ум, считали, что они являются залогом богатства семьи. Например, в с. Усть-Алейка говорили: «Жених не умеет дрова колоть»; ему давали чурку, и парень должен был ее расколоть, таким образом проверяли его хозяйственность. Старожилы старались выдать дочь замуж за парня «побогаче» (МЭЭ БиГПИ 2000, Солонешенский район, ПМА 2001, 2003, Кытмановский, Бийский районы). На сегодняшний день, как показало анкетирование, представители села отводят категории «хозяйственность» последнее место в списке желаемых качеств «невесты», но как женщины, так и мужчины ставят его в ряд определяющих для «жениха». Правда, это понятие уже модернизируется в «обеспеченность», «денежность» и т. д., вероятно, сказались утрата позиций натурального хозяйства в деревне.

Большое значение русские старожилы и переселенцы Алтай в начале XX в. придавали «невинности», «честности» невесты, так как брак создавал рамки, в которых преимущественно протекало половое поведение и рождение детей [3, с. 72]. Ее демонстрация уделялось большое внимание в свадебном обряде: после первой брачной ночи выносили рубаху невесты или простынь со следами «честности», либо символически обозначали данный факт, повязывали красные бантики, били посуду (МЭЭ БиГПИ, ПМА). Несоблюдение невинности до ритуально предписанного момента (брачной ночи) было вызовом всему обществу. В Чарышском районе существовал обычай надевать хомут на шею матери «нечестной» невесты и представление, что опозоренная женщина может при этом умереть (ПМА 2004, Чарышский район). Нередко, если невеста была «нечестная» жених мог это скрыть, особенно, когда сам являлся виновником тому (МЭЭ БиГПИ, ПМА), что говорит о некоторой лояльности в отношении потери невинности девушкой до свадьбы. Современные стереотипы на этот счет отличаются коренным образом. Никто из современных молодых людей, участвовавших в анкетировании, не упомянул «целомудрие» в разряде обязательных качеств избранницы. Сохранение девушкы невинности до брака стало неактуальным.

Насколько учитывалось чувство любви при заключении брака у русских Алтай в конце XIX – первой трети XX вв., зависело от этнокультурной принадлежности брачующихся. У «сибиряков» приоритет родительского слова был бесспорен, «родители выбирали, если отцу понравиться, едут и сватают» (ПМА 2003, Бийский район). У кержаков также браки по воле родителей были обычным явлением. Казаки больше считались с желанием сыновей, а девушек выдавали замуж по своему усмотрению (МЭЭ БиГПИ 2000, Петропавловский район). В результате нередко молодые были незнакомы или малознакомы между собой (МЭЭ БиГПИ 1999, Красногорский район). По другому обстояло дело у старообрядцев-поляков: мальчики и девочки с ранних лет играли вместе и

лет с 12 начинали, по выражению М. Швецовой, «жениться» [9, с. 57]. Это «жениханье» обычно приводило к браку, но и в случае расхождения родители не вмешивались, предоставляя молодым людям самим решать свою судьбу. Вследствие такой свободы браки обыкновенно заключались по любви; молодежь уговаривалась между собой, а потом жених обращался к родителям, которые устраивали формальное сватовство. Бухтарминцы также считали, что брак должен быть «полубовный» [2, с. 29], имея в виду не любовь в современном понимании, а согласие между женихом и невестой. Некоторые группы переселенцев также считались с желаниями молодых людей. Таким образом, чувства молодых в начале XX в. учитывались не у всех этнокультурных групп русских Алтая в одинаковой мере, на первом месте стояли хозяйственные способности, репутация, здоровье избранницы или избранника. Что же касается современности, то, как уже было сказано, эмоциональная привязанность, личное отношение к партнеру считаются при заключении брака определяющими факторами.

Еще одной составляющей концепции брака являются стереотипы, касающиеся его расторжения. Отношение к разводам в русской деревне Алтая в начале XX вв. было отрицательным. Кержаки и поморцы считали невозможным развод при любых обстоятельствах, как следствие восприятия жены и мужа как единого, неделимого целого. Полевые материалы фиксируют следующую терминологию в отношении разведенной женщины: «брошенка», «отходка» (ПМА 2003, 2004, Бийский, Чарышский районы). Мало какая женщина хотела получить такое клеймо, ее шансы на создание новой семьи были меньше, чем у разведенного мужчины. В начале XXI в. отношение к расторжению брака несколько изменилось. 50%, опрошенных нами, мужчин и 68% женщин высказали лояльное отношение к факту развода, 45 и 21,4% соответственно – отрицательное. При этом 32% респондентов и 35,7% респонденток не допускают для себя возможность развода, основная масса опрошенных ориентирована на его восприятие в зависимости от сопутствующих обстоятельств. Таким образом, в современном восприятии произошло смягчение традиционного резко отрицательного отношения к расторжению брака, особенно у женщин.

Теперь обратимся к стереотипам, касающимся распределения семейно-хозяйственных обязанностей между полами. В традиционных представлениях русских крестьян Алтая главой семьи любой формы считался мужчина (муж, отец, свекр), женщина могла возглавить семью в исключительных случаях (после смерти мужа, если не было взрослых сыновей) (МЭЭ БигПИ, ПМА) В современной ситуации только в 10% случаев мужчина считается главой семьи, в 36% – женщина и в остальных 54% – оба супруга. Вызывает интерес достаточная устойчивость стереотипов в данном вопросе: менее 10% опрошенных считают, что главой семьи должна являться женщина. Также налицо гендерная асимметрия, 45% мужчин и 14% женщин склоняются к сохранению традицион-

го стереотипа, что в качестве главы семьи должен выступать именно мужчина, 45% респондентов и 79% респонденток думают, что оба супруга должны разделять эти обязанности и статус.

В начале XX в. в старожильческих семьях мужчина-хозяин считался главным распорядителем трудом членов семьи, он производил все необходимые расходы. В семьях «поляков» Шемонаихи глава семьи собственноручно выдавал наряды к праздникам своей жене, снохам и дочерям [1, с. 24], иногда общесемейные деньги хранились у бабушки. В кержацких семьях свекор держал у себя все семейные деньги, у него были ключи, которые он носил на поясе, от всех помещений, где хранились домашние припасы и семейное имущество. Если хозяйка хотела что-либо купить, то обязательно спрашивала разрешения у мужа (МЭЭ БигПИ, ПМА). В среде российских переселенцев, где в большей степени были распространены малые семьи, муж и жена совместно управляли семейным бюджетом. Таким образом, мужчина как глава семьи считался основным распорядителем семейного бюджета, а объем участия женщины в распоряжении имуществом семьи зависел от стереотипов ее этнокультурной группы. На сегодняшний день наблюдается коренное изменение данного положения: лишь в 12% семей мужчина следит за семейными расходами, в 24% – оба супруга, а в 64% это делает женщина. Произошла замена традиционного стереотипа, женщина стала восприниматься как более самостоятельный финансовый субъект. Вероятно, здесь сказалась большая занятость мужчины вне сферы домашнего хозяйства, за которым в большей степени должна следить женщина (подтверждение этому мы получим далее).

По этнографическим материалам, традиционно к категории «мужских» относились тяжелые сельскохозяйственные работы, уход за рабочим скотом, заготовка дров, охота, рыболовство. К «женским» – некоторые полевые работы (жатва, сенокос), обработка огорода, уход за домашним скотом, приготовление пищи, изготовление одежды, уход за детьми, прядение и ткачество (МЭЭ БигПИ, ПМА). В общем, мужская сфера производства лежала за пределами дома, мужчина считался ответственным за надворное хозяйство, за осуществление связи семьи с внешним миром: участие в сельском сходе, продажа и покупка товаров на ярмарках и т. д. Домашняя же, «внутренняя» сфера, поддержание жизнедеятельности членов семьи: питание, гигиена, одежда, здоровье (повитуха, знахарка) (МЭЭ БигПИ 1999, 2000, Красногорский, Солонешенский районы) – принадлежала женщине. Это подтверждают и слова старожил: «За скотом мужчина ходил, а женщина по дому» (ПМА 2001, Кытмановский район), «Отец в бабы дела не вмешивался, в доме руководила мать» [МЭЭ БигПИ 1999 Красногорский район]. Существовала асимметрия в перераспределении трудовых обязанностей: исполнение женщиной при необходимости «мужских» работ воспринималось как допустимая норма, но если мужчина брал на себя «женские» трудовые функции, то это считалось аномальным. Как отметила одна респондентка: «Женскую

работу и свою сейчас мужики [выполняют], стираются, убираются, раньше нет» (ПМА 2004, Чарышский район). Результаты анкетирования современных молодых людей из села показывают, что «мужскими» продолжают считаться хозяйственные работы, требующие применения физической силы (строительные работы, колка дров и т. д.), финансовое обеспечение семьи, а «женскими» – приготовление еды, стирка, уборка дома, воспитание детей и т. д. При этом 18% мужчин не разделяют хозяйственные обязанности на «мужские» и «женские», а еще 9% считают «общей» обязанностью воспитание детей. Женщины же в этом вопросе оказались более либеральными: 18% относят к сфере «общего» поддержание чистоты и порядка в доме, 14,3% – воспитание детей, столько же приготовление еды и 10,7% – «все». Нужно отметить, что в реальной жизни 68%, опрошенных мужчин занимаются уборкой дома, 41% – приготовлением пищи, 31,8% – стиркой. Возможно, это объясняется тем, что в основном они проживают одни, лишь 9% состоят в официальном или гражданском браке.

Остановимся подробнее на стереотипах, связанных с разделением функций между родителями в воспитании детей. Как уже отмечалось, в традиционной системе взглядов обычно мать считалась ответственной за то, чтобы ребенок был обут, одет, накормлен и здоров, отцу же отводилась роль «морализатора»: «Отец обязательно учил, чтоб не курил, не пил, не матерился, к мужской работе приучал», и чтобы «уважительный был к людям» (ПМА 2003, Бийский район]. В больших семьях за детьми присматривали «бабонька и дедонька», обычно такая

картина наблюдалась у старообрядцев и других старожилов Алтая (МЭЭ БИГПИ, ПМА 2000, Бийский район). В малых семьях, где «одна женщина на семью» [5, с. 12] старшая дочь или сын 5 и даже 4 лет уже нянчили своего месячного брата или сестру, а восьмилетние девочки нанимались в няньки в более зажиточные семьи односельчан. Таким образом, функция ухода за детьми и их воспитания в среде старожилов и переселенцев Алтая воспринималась как женская, отец чаще выступал как контролирующий фактор, хотя в воспитании принимала участие вся семья. Современные взгляды в данном вопросе несколько изменились: в 36% семей, опрошенных нами респондентов, воспитанием детей занимается мать, в 56% оба родителя. Правда, в связи с тем, что молодые семьи чаще всего живут отдельно от родителей, бабушка и дедушка помогают в воспитании внуков лишь в 10% случаев. Практически 100% как женщин, так и мужчин считают, что отец ребенка обязательно должен принимать участие в его воспитании.

Подводя итоги, следует отметить, что среди представителей сельского населения Алтая наиболее сохранными оказались стереотипы в отношении: роли семьи в жизни человека, брачного возраста, разделения труда. Наибольшей трансформации подверглись взгляды, связанные с мотивами заключения брака, качествами, предъявляемыми к партнеру, с расторжением брака, воспитанием детей, статусом главы семьи. Практически утрачены представления о «чистоте» девушки до брака и желательности происхождения, заключающих брак, из одной этнокультурной и этноконфессиональной группы.

#### Источники и литература

1. Гребенщиков Г. Д. Река Ульба и убинские люди (литературно-этнографический очерк). // Алтайский сборник. Барнаул, 1912.
2. Гребенщиков Г. Д. Алтайская Русь. // Алтайский альманах: Прил. к газ. «Жизнь Алтая». СПб., 1914. С. 1–37.
3. Зверев В. А. Региональные условия воспроизводства крестьянских поколений в Сибири. Новосибирск: НГУ, 1998.
4. Зверев В. А. Семейный демографический календарь: годовой цикл свадеб, рождений и смертей в селениях Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Семья в ракурсе социального развития. Новосибирск, 2001, С. 127–145.
5. Красноженова М. В. Ребенок в крестьянском быту // Крашен человек ученьем: Материалы о воспитании и образовании детей в селениях Сибири (конец XIX – начало XX вв.) / Сост. К. Е. Зверев, В. А. Зверев. Новосибирск, 1995, С. 12–18.
6. Липинская В. А. Семейно-брачные связи у русских крестьян Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начала XIX вв. Новосибирск, 1985.
7. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX вв. М., 1984.
8. Фурсова Е. Ф. Брачные нормы русских крестьян Западной Сибири и современные проблемы // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 3, Новосибирск: Изд-во Сиб. отд-ния РАН, 2000.
9. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Зап.-Сиб. отд-ния ИРГО, 1899. С. 1–76.
10. Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения Сибири. Социокультурные аспекты. XVIII – начало XIX вв. Учеб. пособие. Вып. 2. М., 2002.

### Пищевые запреты саянских тюрков

В. Я. Бутанав

Согласно устоявшейся традиции, закрепленной еще указом монгольского императора Хубилай-хана в XIII в., саянские тюрки мелкий рогатый скот забивали на мясо способом «дзеп», т. е. разрезали диафрагму и разрывали аорту, проходящую вдоль позвоночника. Крупный рогатый скот и лошадей убивали способом «чткманеп», т. е. ударом ножа в затылок под

первый шейный позвонок (по-хакасски «чткма», по-тувински «чтн» – спинной мозг). Запрещалось резать животное на голодный желудок. Голову забиваемого скота разворачивали в сторону захода солнца и произносили: «саоаа чазых, маоаа азых!» – тебе грех, а мне пища! Когда резали скот, то нельзя было людям стискивать зубы, иначе кожу будет трудно снимать.

Тувинцы и хакасы человеку, заколовшему крупный рогатый скот, давали в качестве награды горловину (по-хакасски «поостаа» или «мосто», по-тувински «боостаа»), а заколовшему овцу — грудинку (по-хакасски «тдс хара» или «кирсен», по-тувински «керзен») [1, с. 186].

Голову животных, пока шкура не снята, не отделяют от туши. Кости животного расчленили ножом по суставам. Ломать их запрещалось, считалось, что если кости разрубить, то у хозяина переведется скот и не станет счастья. Только расчлененный по суставам костяк животного якобы может опять возродиться. Черепа баранов, козлов и лошадей вешали на изгородь. Верили, что они служат оберегом — «хазаа хадарчызы» — скотного двора

В день убоя готовилась свеженина «тамах», на которую приглашались все соседи. Для этого варились самые лучшие куски мяса правой половины туши (левая половина готовилась обычно на поминках). Первый шейный позвонок, первые два правых ребра и бедренная кость обязательно варились вместе с первым блюдом свежего мяса. Глава дома при трапезе, когда готовилось свеженина, обязательно получал указанные куски мяса. Атлант и первые два ребра никто, кроме хозяина, не имел право вкушать, в противном случае в этом доме не будет плодиться скот. Сваренную шею необходимо обглаживать одними зубами, не пользуясь ножом. Обглаживая атлант (по-хакасски «молтырых», по-тувински «молдурук»), мужчина произносил заклинание: «хара пастыа пастаозызызыа, мойын торыспахтыа очызызыа, харьюда хари тастаба, аадарылзам — кинебе» — «ты во-жак черной головы, ты младший шейный позвонок, в трудную минуту не бросай, если упаду — не калечься!» Атлант никогда не выбрасывали на улицу и хранили дома. Хозяин видел в нем оберег своей головы. При перекочевках атлант насаживали на палочку, которую втыкают в золу очага со стороны дверей (от соо), чтобы утащила какая-нибудь собака. Верили, что от этого шея ребенка будет крепче. В иных случаях засовывали внутрь атланта травинку и бросали в огонь, три раза читая заклинание, произнося: «хурай» [2, с. 17]. Тувинцы при этом говорили: «Согар дэ-эш сокпадым, соктуна бээди. Соктуна берген черден шокар бызаа торуттунзун» — не я убивал, а он сам ударился. На том месте, где находился атлант, пусть родится пестрый теленок! Детям есть его не давали, иначе заболит шея.

Верхние правые два ребра (по-хакасски «пооанаа кигене» или «кдрвренеа талых», по-тувински «рдpmh») никогда не расчленили и полностью не обглаживали. Хозяин юрты их немного объедал, обязательно оставлял нетронутой верхнюю часть, называемую «пай пазы» — богатый верх, и бросал в огонь очага со словами «от ткmpw» — доля огня. Если нечаянно полностью обглаживали ребро «погана», тогда вместе с ним прикрепляли кусочки сала и бросали в огонь со словами «пусть будет счастье у хозяина!» Саянские тюрки верили, что если атлант и первые два ребра съест какой-нибудь посторонний человек, то у хозяина не будет расти скот.

Бедренную кость (по-хакасски «тохпах чwkwa», по-кыргызски «токмок жилик») хозяин должен был съесть один, никому не давая. Допускалось преподнести ее уважаемому гостю в знак особого почтения, но хозяин обязан был объесть узкий конец, называемый «пай пазы» (по-тувински «бай бажы») — «богатая голова». Запрещалось выбрасывать бедренную кость на улицу в целом виде. Узкий конец кости, называемый «пай пазы», отбивался ножом и оставался дома со словами «пайыа пир!» — «отдай свое богатство». Эта часть считалась приносящей счастье.

Хакасы и тувинцы никогда не подавали гостям вчерашних мослов. Согласно поверьям, если обглодать вчерашний мосол, то человек станет забывчивым и замкнутым. Баи такое мясо бросали собакам, а бедняки отдавали есть старикам. На ночь оставшуюся на столе пищу обязательно закрывали. Верили, что иначе злые духи их обнюхают и причинят несчастье. Если вечером, во время ужина, со стола на землю падал кусок пищи, то его обязательно надо было поднять и съесть. В крайнем случае, если в темноте этот кусок не находился, то, чтобы прикрыть его, бросали на это место чепрак или кожаную подстилку «талбах». Если же кусок пищи падал на землю со стола утром или днем, то есть его запрещали и выбрасывали собакам. Подобный обычай встречается и у монголов, которые объясняют свои поступки тем, что в первом случае упасть куску помогал бурхан, во втором — злой дух.

Мясо добытых зверей употребляли только в вареном виде. Запрещалось жарить пищу, так как жареный продукт издает гарь — «хуюх», которым питаются души умерших людей. Самой почитаемой частью мяса считалась задняя часть туши вместе с курдюком (по-хакасски «кdxwk» или «уча», по-тувински «ужа»). Ее обязательно давали как гостинец самому уважаемому гостю. Когда дарили заднюю часть, то обязательно отрезался кончик курдюка, дабы счастье не покинуло этот двор.

Баранья голова, в отличие от монгольских народов, у саянских тюрков не является почетным блюдом. Ее ел только хозяин. Гостям она никогда не предлагалась. Баранья голова, как блюдо большой чести, употреблялось только в двух случаях, имеющих символическое значение. Во-первых, ее преподносил зять своему тестю при первом посещении родителей невесты. Во-вторых, бараньи головы приносились на кладбище родственниками на поминки.

В долине Абакана на седьмой и особенно сороковой день поминок братья и дядья (обязательно дядя по матери) привозили головы овец вместе с тремя ногами. Тушу овцы и правую переднюю ногу нужно было оставить дома. Для умершей женщины привозили голову овцы, для мужчины — барана. Ноги и голову варили вместе с шерстью в казане. Затем нижнюю челюсть и язык вынимали и оставляли дома. На кладбище, после сжигания трех чашек пищи на костре, старики, опалив шкуру, обглаживали голову и съедали мозги. Потом опять немного обжигали на огне череп, чтобы его не обглаживали собаки, втыка-

ли в изголовье могилы деревянную рогульку и вешали на нее голову овцы со словами: «Мы даем тебе скот!». На том свете они составляли стадо скота покойника. Чем больше было повешено голов, тем большую честь оказывали родственники покойному. Поминальная душа «стне» хвалилась: «Сорок родственников пришли, сорок овец пригнали!» Согласно обычаю баранья голова (хой пазы) считается за большую честь только на поминках [3]. Во всех других случаях баранья голова нигде не предлагается в качестве угощения, особенно для гостей, и этим хакасы отличаются от кыргызов Тянь-Шаня. Несомненно, что в отдаленные времена баранья голова относилась к почетным яствам.

Имелись куски мяса, предназначенные для мужчин и для мальчиков, для женщин и для девочек. Самому уважаемому гостю-мужчине преподносили грызть лопатку (чарын). Женщинам запрещалось ее давать. Если за столом находился племянник (чеен), то дядя по матери «тайы» сначала три раза ударял ножом по гребню лопаточной кости, как бы давая этим действием разрешение, и только затем передавал ее первому. Без такой процедуры племянник не имел право обглаживать ее на глазах дяди. Тувинцы считали, что в присутствии дяди по матери (тайы) племяннику нельзя есть мясо лопатки. Это считалось проявлением крайнего неуважения [4, с. 73]. Если за столом находился зять, то хозяин юрты передавал лопатку ему. Зять, обглаживал мясо, а затем ножом разрубал гребень (по-хакасски «тврсек», по-тувински «дискет») лопаточной кости и показывал ее тестю. Отец жены имел право произвести гадание. В таком случае употребляли правую баранью лопатку. Если гребень был кровавый, то зять хорошо заживет, если наоборот – то это плохо. По лопасти лопатки хакасы и тувинцы определяли благополучие хозяйства. Когда лопасть лопатки («чарын хазааазы» – букв. скотный двор лопатки) широко просвечивала, то с удовлетворением заключали: твой двор велик, твой скот увеличится. При малом просвете считали, что стадо будет убывать [5, с. 181]. Большой выступ основания лопатки служил приметой умножения скота, и наоборот. Лопаточную кость после трапезы обязательно бросали в огонь. Ее нельзя оставлять в целом виде. Обычай разламывать баранью лопатку, прежде чем ее выкинуть, по данным Н. Жуковской, является «общемонгольской чертой» и свидетельствует о влиянии монгольской культуры на саянских тюрков.

Баранью грудину (по-хакасски «ндс», по-тувински «нди») клали только перед самой уважаемой гостьей. На свадьбе обязательно ее преподносили свахе (пас худагай). Мужчинам грудину есть запрещалось. Женщинам и девочкам нельзя есть мясо с тазобедренных костей, иначе при будущих родах таз окажется узким. Зато селезенку могли есть только женщины. Хакасы предполагали, что у мужчин и мальчиков от нее будут колики в селезенке, когда они будут ездить верхом на лошади. Селезенку нашпиговывали салом и луком, насаживали на вертел и обжаривали на углях. Сердце (чтрек) мужчине не предлагали,

иначе он станет трусом. Зато он обязательно получал последнее нижнее ребро (по-хакасски «стбе», по-тувински «стме»). Вероятно, это связано с библейским мифом о женщине, сотворенной богом из мужского ребра. Поэтому, как считают хакасы, у мужчины недостает правого нижнего ребра.

Женщинам давали есть спинные жилы (по-хакасски «ииа сиир», по-тувински «ээн сиир»), чтобы волосы росли длинными. Делить их между собой запрещалось. Широкое сухожилие, покрывающее сочленения ног, называется «хаароыс сиир» – проклинаящая жила (по-кыргызски «каргыш»). Ее необходимо было разделить между всеми присутствующими за столом. Каждому нарезали по три кусочка, а остаток под названием «адай ткррр» – т. е. собачья доля, бросали собаке. Глотая кусочки сухожилия «хааргыс сиир», человек произносил: «минв [ароан кврруу хароирзыа] – проклянешь того, кто проклинал меня! Сухожилие служило оберегом. С другой стороны, если жилу «хаароыс сиир» съест только один человек, то она проклянет этого субъекта.

Некоторые виды пищи обязан был съесть только один человек. Например, нижнюю челюсть овцы, в силу ее магических свойств, двум товарищам нельзя обглаживать, иначе они станут врагами. Коровьи глаза обладали страшными свойствами. Их непременно должен съесть один человек. Если их разделят между собой двое, то они до смерти возненавидят друг друга и рассорятся. Поэтому в народе враждующих людей называют: «внек хараа чвскен чон» – люди, съевшие глаза одной коровы [6].

Сестрам или братьям запрещали разделять между собой одно куриное яйцо, иначе считали, что сестры выйдут замуж за одного мужчину, братья будут жить с одной женщиной. Если молодая женщина съест яйцо с двумя желтками, то были уверены, что у нее родятся двойняшки. Мальчикам не разрешали есть костный мозг голени, иначе верили, что из-за этого у них будут застилаться слезами глаза при стрельбе, отчего они станут плохими стрелками. Мальчики не ели спинной мозг – спина будет слабая, и они не смогут бороться. Не давали подгорелую часть сметанной каши – мальчик не увидит мушку ружья, когда будет охотиться. Девочкам давали грызть небо скота, чтобы они стали хорошими мастерицами (сибер). Из отваренного курдюка для младенцев делали своеобразную соску-пустышку под названием «соргыс». Для этого отрезали кусок сала величиной с палец, а поперек его в нижней части просовывали палочку. Соску «соргыс» ребенку предлагали сразу после рождения – чтобы у малыша «сердце не было постным». Детям не давали есть мозг скота, чтобы они не были сопливыми; не давали пенку от кипяченого молока – выскочат чирьи; не давали кончик и основание языка – будут языкастые и т. д.

Голень (чода) обычно ел сам хозяин или ее давали мальчикам, чтобы они хорошо бегали. Положить эту кость перед гостем считалось за бесчестье. Коленные чашечки (по-хакасски «томых», по-тувински «до-вук»), плюсны (по-хакасски «толарсых», по-тувински

«дорзук») и астрагалы (по-хакасски «хазых», по-тувински «кажык») животных наделялись сакральными свойствами. Хонгорцы и тувинцы никогда не выбрасывали их на улицу и хранили на счастье дома. Верили, что если их съложут собаки, то у хозяина переvedется скот.

Овечьи астрагалы охраняют счастье отары. Когда в доме накопится 100, а тем более 1 000 альчинок, то их погребали в центре или с правой стороны от входа в скотный двор с пожеланием: «Пусть множатся овцы до 1 000 голов!» Десятую сотню астрагалов хоронили в центре овчарни. Место захоронения выстилали белой шерстью и благословляли, чтобы отара хозяина достигла 1 000 голов овец. Если в степи будет найден альчик, лежащий на спинке (по-хакасски «пдге», по-тувински «бтге»), то даже если это плохой астрагал, его обязательно надо взять. Если же он лежит на обратной стороне (по-хакасски «сооа» или «сыаа», по-тувински «шынга»), то, согласно древним поверьям, брать запрещалось. Бараньи астрагалы использовались для «притягивания» счастья в скотоводческой жизни саянских тюрков.

Коленные чашечки обгладывали только мужчины. Если косточка будет чисто обглодана, тогда у него будут рождаться красивые дети. Нельзя царапать ножом ее гладкую часть, иначе у новорожденного ребенка лицо покроется рубцами. Плюсны правой ноги нельзя отделять от астрагала. Их зашивали в материю и прикрепляли к косяку дверей дома. Грабителям и ворам эти косточки будут казаться многочисленной охраной, кричащей: «Держите их, ловите их!» [4, с. 74] Охотники, идущие в тайгу, брали с собой в качестве оберега астрагалы, плюсны и коленные чашечки. Их устанавливают в охотничьем балагане у очага со следующим заговором: «Беги с топотом 100 коней, кричи с криком 100 человек!» При такой охране грабители и даже горные духи-хозяева не решаются напасть на охотников [7, с. 38]. Печень использовалась в качестве ритуальной пищи на Небесном жертвоприношении и на свадьбах. Обычно свадебный пир завершался вкушением ритуального блюда «сохачы» (по-тувински «согажа») — шашлыком, приготовленного из печени с внутренним салом. На столик, за который усаживали молодых, ставили две тарелки с двумя шампурами шашлыка из печени. Молодым делали вилки из деревянных рогулек, и они каждый из своей тарелки, угощали друг друга. В этот момент отец жениха благословлял: «Я сделал «сохачы», которым насытится весь народ. Пусть будут молодые иметь свое хозяйство, как все люди! Я сделал «сохачы», которого хватит всему племени. Пусть будут молодые иметь дом, как все люди! Будьте неразлучны как рога коровы, будьте неразлучны как уши лошади!».

Необходимо отметить, что кыргызы Тянь-Шаня также использовали баранью печень с курдючным салом при утверждении свадебного сговора [8, с. 72]. Во время свадебных обрядов у хакасов существовал обряд подачи ритуального блюда «поза потхы» (по-алтайски «ийт ботко» — букв. собачья каша). Готовилось это блюдо из отваренной части конского желудка

«тас харын» и прямой кишки коровы «хосханах», которые крошились и заливались «поза», т. е. отходом от перегонки айрана с добавлением муки. Выбиралась бойкая замужняя старушка, которую называли «поза потхы сегвртчеа иней» — т. е. прыгающая старуха. У тувинцев на свадебном пиру имелся аналогичный персонаж «аксак кадай» — «хромая старуха». На свадьбе, когда невесту выводили из новой юрты и вели к дому родителей жениха, она, покрытая «думаалаем», держалась за мужчину-родственника под названием «аксак кадай» — букв. «хромая старуха». Он хромал или делал вид, что хромота на левую ногу. В левой руке он держал кожемялку «эдирек», а в правой — белую козью шкуру. Он шел припрыгивая, опираясь на деревянную кожемялку. Хромота, по народному поверью, позволяла общаться с потусторонним миром, защищая детей от злых сил [5, с. 202]. У хакасов к подолу «сегиртчен иней» подвешивали колокольчик, а в руке она брала деревянное корытце с ритуальным блюдом. Старуха «сегиртчен иней» совершала обход вокруг свадебного костра три раза по движению солнца, при этом она подпрыгивала и делала эротические движения. Обойдя три раза вокруг очага и угостив всех желающих, она подходила к невесте. Ей давалось съесть по ложке блюда. Затем старушка намазывала семь щепок ритуальной пищей и, говоря: «это детский кал», клала их на передний подол халата невесты. Следующие три щепки с «поза потхы» она клала на задний подол и говорила, что это навоз скота. Старший родственник жениха, держа в руках чашу с молоком, произносил в честь молодоженов благословение: «мурнуу эдээн ажы-долу чаза бассын, сонгу эдээн анай хураган чаза бассын» — «Пусть передний подол вашей одежды топчут дети, пусть задний подол топчет скот» [5, с. 202–203]. Затем подводили собаку и давали слизывать «поджа потхы» с щепок, лежащих на подоле невесты. После этого приглашались холостые парни и все желающие, которым давали по одной ложке ритуальной пищи. Саянские тюрки считали, что юноша, отведавший ритуальное блюдо «поджа потхы», скоро обзаведется семьей, в которой у него будут расти дети.

На свадьбе саянских тюрков проводилось обязательное ритуальное соревнование за право овладения костью голени под названием «чода». Обрядовая борьба из-за кости, называемая по-хакасски — «чода хапханы» (по-тувински — «чода хунажыр», а по-алтайски — «йодо таштаары»), состояла в следующем. После того, как невесте заплели волосы в две косы, приносили отваренную правую переднюю голень — «чода» забитого на свадьбу скота. Посаженная мать, держа в руке мосол за узкую часть, проводила им три раза по косам невесты, говоря: «Правой голенью мажу правую косу, пусть первый ребенок будет мальчиком!» С этого момента невестка не имела права показываться перед свекром без головного убора. Затем посаженная мать бросала его через дымоход юрты или из дверей юрты в сторону восхода солнца. У порога юрты дожидались этого момента молодые парни. Начиналась спортивная схватка за овладение костью «чода». Кто побеждал в этом соревновании,



тот, считалось, раньше всех успешно женится. Затем победитель торжественно преподносит голень «чо-да» самому почетному старику, который благословлял юношу [9, с. 117]. Кость «чо-да», несомненно, имела сакральное значение, связанное с общественным статусом человека. Так, например, во время таежных промыслов хакасы словом «чо-да» иносказательно называли человека, а по-кыргызски «жото» (ата-жото) значит «предки».

Обычай «чо-да» был известен далеко за пределами Саяно-Алтая. Так, у монголов еще в XII в. встречался обряд бракосочетания посредством мозговой кости передней ноги скота под названием «богто чомог», соответствующий саянскому «чо-да». Современные монголы термином «богт» называют калым. Кроме того, в монгольском языке имеется глагол «богтолох», сохранивший первоначальную семантику — «причесывать молодую девушку в день ее замужества как замужнюю женщину», а также «выдавать девушку замуж, помолвить, обручить» [8, с. 73].

Правая передняя нога туши скота носила сакральный смысл. Когда забивалось животное, то ее правая нога оставалась дома у алтаря. Таков был обычай, и его нельзя было нарушать. Например, вместе с кровью овцы в юрту обязательно заносили ее правую переднюю ногу (остальные конечности оставались на улице). При браке чести, когда привозили расчлененную по суставам тушу быка на «тазынныг уча» родителям девушки, то правую переднюю ногу оставляли дома. Во время поездки «торгин» к родителям невесты жених привозил подарок «чооча» — целую тушу барана, но без правой передней ноги, которую он обязан был оставить дома. В Туве при жертвоприношении огню «от чаякчы» перед домашним алтарем ставили ритуальную посуду, где от бараньей туши «клали переднюю ногу, не отделенную от копыт» [10, с. 84]. У монголов на церемонии призыва благополучия в доме помещали правую переднюю ногу жертвенного барана.

Молочную водку — «араку» саянские тюрки употребляли по праздникам, для угощения гостей и выполнения религиозных обрядов. Молодым людям пить запрещалось. Женщина могла употреблять хмельные напитки только после рождения второго или третьего ребенка: заботились о здоровом потомстве. Во время застолья все вино из бутылок сливали в одну посуду, установленную в центре стола или круга сидящих людей, под названием «уча». Араку пили из одной застольной чаши из фарфора, называемой «чочын аях» (по-тувински «шаажан» — фарфоровая пиала) или из красной лакированной китайской чашечки «хьдат чирче», которую передавали по кругу. Сначала ее выпивал сам хозяин застолья, а потом по очереди передавал гостям согласно движению солнца. Обычай коллективного распи-

тия спиртного в данном случае гласил: «ээзв албаанда, хан даа албаан» — «пока хозяин не отведаст чашу с вином, даже хан ее не возьмет». Этот обычай возник во времена средневековья, когда народы Южной Сибири и Центральной Азии вели междоусобные войны и родовая знать использовала отравленное вино для уничтожения опасных противников.

Застольная чаша «чочын аях» подается по очереди по движению солнца каждому из гостей внутри круга. Хозяин распоряжается на своей половине в мужском кругу «уча», а хозяйка — на женской. Ходящая по кругу чаша «чочын аях» каждый раз после осушения возвращалась распорядителю застолья. При распитии вина соблюдали своеобразный этикет. Араку называли иносказательно «улуу ас» — великая пища. Употребляли ее умеренно. По этому поводу говорили: «улуу астаа ас полбассыа» — великую пищу не переборешь. Виночерпий, разливая араку, не должен был поворачиваться в сторону дверей, иначе уйдет счастье. Чашу полностью не осушали, ибо если у кого останется пустое дно, то у него будет пустое жилище. Нельзя было плеснуть вином в лицо человека, ибо великое зелье проклянет. Не говорили «спасибо» за поданную чашу с аракой, ибо считали, что у вина нет стыда. Держать в одной руке бокал с вином, а в другой трубку с табаком запрещалось. Если гость долго держал бокал с вином, то он для предохранения от слюны злых сил обводил верхние края сосуда безымянным пальцем.

Молочную водку хранили в кожаных флягах и в деревянных бочонках. Первую чашку не пробованной араки, называемую «wlwc ахсы» (по-тувински «идиш аксы»), из открытого бочонка наливал себе хозяин. Она считалась за счастье. Сначала из первой чашки совершали кропление духам — «нааныг» или «чачыг» (по-тувински «чажыг»). Брызгали аракой по три раза в очаг, потом к дверям и дымоходу юрты. Затем в эту чашку символически доливалось вино, а сам хозяин его выпивал. Последний остаток араки «wlwc nm,w» (по-тувински «идиш дуву») хранил в себе счастье. Человек, которому доставалось его выпить, обязан был пригласить к себе гостей домой. В наше время обычай упростился, и такой человек просто обязан сходить в магазин за вином.

Система питания саянских тюрков относится к центральноазиатской модели, сложившейся в монгольское время. Основу их кухни составляли характерные для культуры скотоводов блюда из вареного мяса и молочных продуктов. Этикет гостеприимства требовал приготовления специальных блюд и их символического распределения, а религиозные верования — культовой пищи. Сохранялась вера в охранительную и карательную функции различных частей мяса и костей животных.

#### Источники и литература

1. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
2. Тыва улустун алгыш-йорээлдери. Кызыл, 1990. С. 17
3. Балганова Паях, 1894 г. р., качинка, сеок пурут, аал Балганы.
4. Кенин-Лопсан М. Тыва чанчыл.
5. Курбатский. Тувинцы в своем фольклоре. Кызыл, 2001.
6. Кулагашева Обдо, 1895 г. рождения, качика, сеок ах хасха, аал Окунев.

7. Кинзенова Т. П. 1913 г. рождения, сагайка, аал У-Бирь; Тыва улустун алгыш-йорээлдери.
8. Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.
12. Бутанаев В. Я. Степные законы Хонгорая. Абакан, 2004.
10. Донгак С. Ч. Обряды, связанные с освящением скота у тувинцев // Учен. зап. ТИГИ. Вып. 19. Кызыл, 2002.

## Традиции пасхальной и Фоминой недель у сибирских казаков<sup>1</sup>

Т. Н. Золотова

Сибирское казачество — интересная в этнографическом отношении этносословная группа русского народа, образовавшаяся в результате длительного процесса переселения восточнославянского населения на территорию Сибири, начавшегося с похода атамана Ермака. Традиционная культура сибирских казаков привлекала внимание краеведов и путешественников еще в XIX в. — начале XX в., но сведения, касающиеся календарных обрядов в этот период времени были крайне отрывочны [6–8]. После революции долгие годы о казачестве умалчивали, и объектом повышенного внимания этнографов оно стало относительно недавно — в 1980-е гг.

Календарные праздники сибирских казаков были основаны на православных традициях и имели восточнославянские корни. В традиционном виде обряды сохранялись до конца 1920-х гг., когда казачество, подвергнувшись репрессиям, стало скрывать свои исконные традиции, которые постепенно вытеснялись новыми советскими обрядами. Поэтому хронологические рамки данного исследования — конец XIX — первая четверть XX вв. Святочные, масленичные, великопостные и троичко-купальские обряды сибирских казаков были нами рассмотрены ранее [1–5]. Здесь мы остановимся на рассмотрении той части весенней обрядности, которая включает традиции пасхальной и Фоминой недель.

Исследование основано на анализе полевых материалов этнографических экспедиций, в которых участвовал автор. Экспедиции Омского государственного университета проводились в 1982–1984 гг. в Бишкульском (Архангельское, Бишкуль, Боголюбово, Вознесенка, Новокаменка, Новоникольское), Мамлютском (Дубровное) и Пресновском (Екатериновка, Кабань, Казанка, Миролубово, Новорыбинка, Пресновка, Пресноредуть, Усердное) районах Северо-Казахстанской и Ленинском (Песчанка, Пресногорьковка) районе Кустанайской областей; в 1987–1989 гг. — в Черлакском (Большой Атмас, Соляное, Татарка) и Исилькульском (Новолосевка, Первотаровка) районах Омской, Булаевском (Коннохово, Медвежка) районе Северо-Казахстанской области. В 2000 г. русский отряд этнографической экспедиции Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН и Сибирского филиала Российского института культурологии побывал в Чарышском и Тулате Чарышского района Алтайского края, а в 2004 г. — в Железинском районе Павлодарской области (Башмачное, Прииртышское, Урлютюб). Перечисленные населенные пункты располага-

лись по трем основным укрепленным линиям Сибирского казачьего войска: Горькой, Иртышской и Колывано-Кузнецкой.

Весна для казачества, как и для крестьянства, была временем пробуждения и расцвета природы, периодом подготовки и началом сельскохозяйственных работ. Поэтому весенний цикл, с одной стороны, сопровождался материальными заботами об успешном проведении сева и начале выпаса скота, а с другой — освящался христианскими идеями возрождения и спасения души.

Пасха — великий двенадцатый праздник, отмечавшийся целую неделю. Это главный день православного календаря, «праздник праздников», к которому готовились заранее. «Каждая щепочка ждет праздник», — говорили в народе, и поэтому накануне, в Чистый четверг или Страстную субботу, убирали, красили и белили в доме, вешали новые шторы, приводили в порядок надворные постройки, мылись в бане. К празднику шили или покупали новую одежду. В субботу целый день ничего не ели, красили яйца, пекли куличи, делали творожную («сырную») пасху. Во всех этих приготовлениях находим переплетение представлений периода раннего христианства о Пасхе как начале нового года и новой жизни [9, с. 383] и более ранних, языческих, представлений древних земледельцев и скотоводов о весне как начале года.

В церковь на всеношную и заутреню шли, как правило, одни взрослые, детей брали редко и только тех, кто постарше. Но те, кто оставался дома, тоже молились, спать им запрещалось, так как воскресший Господь должен был «всех осветить своим светом». С собой несли для освящения продукты для пасхального стола и дары церкви. Самыми волнующими моментами службы было открывание царских врат под церковное пение, радостный колокольный звон и крестный ход вокруг храма, символизирующий встречу Христа. Возвращаясь из церкви, первым в дом заходил отец со словами «Христос воскрес». «Воистину воскрес!» — отвечала ему мать. Далее следовали троекратное целование, молитва и рассаживание за столом. Первыми блюдами для разговления служили освященная «паска» (кулич) и крашенные яйца. В одних станицах сначала разговлялась ядром старшая в доме женщина (Архангельское), в других первое яйцо разрезали по количеству членов семьи (Тулата). Яйца красили луковой шелухой, березовыми листьями, богородской травой (чабрецом), серпухой (травой). В начале XX в. стали использо-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (проект № 03-01-00486а)

вать покупные красители и кусочки ткани. Куличи стряпали по количеству членов семьи и больше. При их приготовлении призывали на помощь Бога: «Господи, помоги мне, чтобы паски хорошо получились!» Каждый кулич, предназначенный для определенного человека, после его приготовления рассматривался домочадцами, и по нему судили о будущем его хозяина: если он «повесил голову» (т. е. тесто вытекло) или потрескался — это предвещало несчастье (Урлютюб). Самый большой кулич предназначался хозяйке дома, которая и готовила пасхальный стол. В этих обычаях проступает магический смысл, приписываемый земледельцами обрядовому хлебу.

Обрядовая пища в пасхальном ритуале занимала особое место. Помимо упомянутых кулича и крашенных яиц, она состояла из масла, творога, испеченного поросенка (гуся, утки, курицы), начиненного крупой или картошкой с луком. Казачки готовили к этому дню «сырную паску» из творога, яиц, изюма и сметаны, выложенных на сутки в специальную четырехугольную форму, расширенную снизу или сверху, с выдавленными по бокам и на дне крестами, иногда буквами «ХВ». Сверху могли украсить монпансье или другими конфетками. Приготовление творожной паски соединило христианскую символику с древними представлениями о структуре дома как модели мира: форму ставили на лавку и придавливали палкой, упиравшейся в матицу, наделенную особым семиотическим статусом опоры дома, тем самым усиливая сакральность обрядовой пищи (Архангельское). Стряпали шанежки с творогом, морковью и сметаной, ватрушки из дрожжевого теста, сметанные и сухарные пироги, калачи, пирожки с мясом, ягодами и солеными грезами. Особым украшением праздничного стола служили «розанцы» («фигурки»): тесто из муки, взбитых яиц и сливок с сахаром захватывалось специальной формочкой, которая затем опускалась в кипящий свиной жир, топленое сливочное или растительное масло; распускавшееся в виде цветка печенье очень любили дети. Из подобного теста пекли хворост (в виде плоских изогнутых лент) и вафли в особых чугунных формах.

Характерным обрядовым блюдом казачества являлся курник, который чаще всего готовили к свадьбе, но могли сделать и на другой праздник. Он представлял собой закрытый пирог, в котором слоями располагались колобки мясного фарша, кусочки отваренного мяса и рис (Новокаменка, Архангельское). Украинский компонент в составе сибирского казачества нашел отражение в пище: к празднику из мяса и сала готовили окорока, делали свиную колбасу из свинины, баранины, говядины, варили галушки, ели соленое сало, соленые арбузы и дыни. Влияние среднеазиатской кухни сказалось в потреблении казаками плова, особенность которого заключалась в использовании мясного фарша и приготовлении в печи (Новокаменка). С поминовением умерших предков связано приготовление куты («панахидь»), лапши с использованием мяса птицы (курицы, гуся, утки), а также изготовление рыбных пирогов (из щуки, нельмы и другой рыбы). Приготовлением

пасхальных блюд занималась старейшая женщина дома.

Освященным яйцам придавали особую силу. Часть яиц клали на божничку к иконам, где они могли находиться до следующей Пасхи. Другую часть крошили в семена для повышения их всхожести, а также во время посевной брали с собой в поле. Яйца клали и в пригон, «чтобы скотина велась», а скорлупу скармливали курам, «чтоб лучше неслись». При выгоне скота пастуха обязательно одаривали куличом и яйцом. В сознании казачества сохранялось представление о яйце как символе зарождения новой жизни и его способности содействовать расцвету природы и будущему изобилию. Яйцо, хранившееся на божничке, имело защитную функцию: его бросали в огород или в ограду с предохранительной целью — чтобы не было града или во время града, чтобы он прекратился (с этой же целью на ограду бросали клюку, которой выгребали из печи золу). Чтобы потушить начавшийся пожар, необходимо было раздавить и бросить в огонь пасхальное яичко, вылить туда же крынку простокваши, а на крышах домов разложить мокрые потники (Тулата).

С воскресенья по станицам начинались пасхальные молебны: священник с клиром заходил в каждый дом, где читал молитвы, освящая приготовленные к посеву пшеницу, овес, коноплю, горох. В качестве вознаграждения батюшке отдавали по ведру всех видов зерна. Казаки верили, что богослужение не только обеспечивает будущий богатый урожай, но и отгоняет от дома всякую нечисть. Гуляние не начиналось до тех пор, пока все дома в станице не будут обойдены. Что-либо делать в пасхальное воскресенье (а также у одних в течение всей пасхальной недели, у других — в течение трех дней) считалось великим грехом, за что провинившийся подвергался всеобщему осуждению («могли и бока намать»). Нельзя было топить печь, готовить пищу, разрешалось только «ходить за скотом». В Светлое Христово Воскресенье отдыхали и ходили христосоваться с родственниками: троекратно целовались со словами «Христос воскрес — воистину воскрес» и обменивались крашеными яйцами. У прииртышских казаков в первый день Пасхи ходили христосоваться только мужчины, что отражало, по-видимому, главенствующую их роль в семье.

С понедельника начинались пасхальные гуляния. Всю неделю раздавался колокольный звон (благовест), в колокола звонила в основном молодежь. Казаки верили, что колокольный звон отпугивает от станицы нечистую силу.

Любимыми играми казаков были катание яиц и битье яйцами. В них участвовали и мужчины, и женщины, и старики, и дети. В катании яиц существовало несколько способов. На лужайке диаметром 2–3 м убирали траву, ставили под наклоном лоток (длиной 2–3 м, шириной — до 30 см) на высоту 10–30 см. Яйца участники приносили из дома и раскладывали по кругу. Тот, кто скатывал яйцо по лотку, забирал себе яйца, которые были задеты скатившимся яйцом. Другой вариант игры: женщина собирала в

фартук все принесенные яйца и расставляла их в ряд. Участники игры сбивали яйца сшитым из тряпок или деревянным мячом (диаметром 30–40 см). Еще один вариант игры: яйцо необходимо было закатить в лунку. Смысл всех видов игры заключался в том, чтобы собрать как можно больше яиц. Парни и взрослые казаки играли в городки, которые называли «бабками», «баталками», «шухами», «шаровками», «колдышками». Существовали игры в «орлянку», мяч, лапту.

Популярным развлечением молодежи на Пасху было качание на качелях, построить которые должны были парни, уходящие вскоре в армию. Существовало несколько видов качелей: два столба с перекладиной, на которой в кольце крепилась веревка; столб с колесом наверху, к которому привязывались веревки с петлями на концах («карусель»); доска на бревне, на которой прыгали.

С Пасхи начинали водить хороводы с песнями, играми, обязательными поцелуями в круг. Молодежным праздником считалось «Радошное» воскресенье, следующее за пасхальным, которое еще называли «Красной горкой». Молодежь выходила за околицы, на пригорки, полянки. Девушки-казачки надевали красные кофты и черные юбки, ходили по станице и пели песни (Дубровное). В выборе цвета одежды можно усмотреть сочетание христианской символики (кровь Христа) и языческой (красный — цвет солнца и черный — цвет земли, освобожденной от снега), а также демонстрацию девушками своей половозрелости. В начале XX в. древнейшее значение раскачивания и хождения по кругу как способов пробуждения природы и стимуляции роста растительности было забыто, но весенние гуляния были основным средством общения молодежи, поэтому на первый план выступала брачная тематика песен и игр.

— Хожу я, гуляю вдоль по хороводу,  
Ищу — выбираю теста молодого...  
(Пресногорьковка)

— Посею лебеду на берегу,  
Свою мелкую рассадушку...  
— Я молодешенька по бережку хожу,  
Я молодешенька погуливаю,  
Я в табун гусей заганиваю...  
(Новокаменка)

Помимо хороводных песен в начале прошлого века получили распространение частушки любовной направленности:

— По ту сторону реки  
Поили коней казаки,  
Сивогривого коня  
Поила милочка моя.  
(Соляное)

Особенно любима была игра в «разлуку», в которой принимало участие от 5 до 10 пар. Пары вставали друг за другом, а «голящий» выкрикивал: «Раз, два, три — последняя пара беги!» Задачей пары было воссоединиться перед играющими, «голящий» должен был поймать кого-либо из пары, если это ему удавалось, оставшийся начинал «голить».

Помимо хороводных, игровых, пели и походные

песни: «Скакал казак через долину», «По Дону гуляет казак молодой» и др. Исполнение прогосных песен, таких как «Я по кладбищу ходила, не боялась мертвецов», «На горе высокой два креста стоят, под доской дубовой два дружка лежат», как бы предвосхищало основные события Фоминой недели, следующей после пасхальной.

На девятый день после Пасхи, во вторник Фоминой недели, отмечали Родительский день. Этот день еще называли Радуницей, так как считалось, что усопшие вместе с живыми радуются Воскресению Христову и тому, что их не забывают потомки. Накануне, в понедельник, прибирали могилки, так как во вторник делать это уже было нельзя. После панихиды в церкви (обязательно до полудня) казаки шли на кладбище «христосоваться» с умершими. Здесь служилась панихида и для «разговления родителей» на могилку клали куличи («паски»), крашенные яйца (целыми или покрошенными), шаньги, рыбные пироги и другую стряпню, различные пасхальные блюда, в том числе сырную пасху или творог со сметаной. Это часто объяснялось необходимостью помощи нищим: «Чтобы, кто нуждается, пришел и взял». Интересно, что в некоторых местностях кулич целиком ставили на могилку, а в некоторых — разрезали на 6 частей, из которых только одну клали на могильный холмик, а остальное раздавали «на помин». В этом обычае, по нашему мнению, отразилось древнейшее представление о живых и мертвых как единой семье, члены которой должны помогать друг другу.

У прииртышских казаков существовал обычай выращивания в тарелке пшеницы, в которую клали крашеное яичко. Зеленая с яйцом помещалась на могилку и символизировала торжество жизни над смертью. На могиле крупной высыпался православный крест. Обязательно надо было проявить милостивое отношение к более слабым (старикам и детям): детям раздавали конфеты, крашенные яйца, выпечку, старушкам — блины и «панахиду» (рис с изюмом). Угощали и проходящих мимо людей, при этом просили: «Помяните моих покойных родителей!» В этом обычае синкретично переплелись отголоски языческих традиций, когда в поминальных тризнах участвовали все члены рода, и христианских представлений о непорочной чистоте детской и старческой души и о странниках как посланцах Бога. Поминать вином считалось за грех. Во время трапезы умершим родителям рассказывали о своих бедах и радостях, женщины иногда причитали. Считалось, что покойные в благодарность за поминовение помогут своим живущим на земле родственникам. Свидетельство подобных представлений — обычай, существовавший у прииртышских казаков, когда после прихода с кладбища необходимо было три раза копнуть в огороде. Это делалось, по словам казаков, для того, «чтобы черви не ели лук, огурцы, капусту». Здесь имеет место обменный принцип традиционного уклада: я тебе сделал добро (помянул) — сделай и ты мне (способствуй хорошему урожаю).

При выгоне скота в стадо в этот день прииртыш-

ские казачки одаривали пастуха съестным (яйчком, булочкой, конфетами) с просьбой помянуть родителей. В этом обычае нашли отражение отголоски языческих представлений о пастухе как посреднике между «этим» и «тем» миром, умилоствлении предков и христианских понятий о милосердии.

Таким образом, традиции пасхальной и Фоминой недель у сибирских казаков находится в рамках общерусской традиции. В обрядах Пасхи и Родительского дня переплелись христианская символика и отголоски различных языческих культов (соляного, аграрного, культа предков, культа природных стихий), которые нашли отражение в актах контактной, инициальной, продуцирующей, охранительной магии. Демонстративно-символическая, развлекательно-игро-

вая, морально-этическая и эстетическая функции праздника в начале XX в. преобладали над религиозно-магической. Локальные особенности пасхально-радуницких обрядов сибирского казачества проявились в пище и отдельных обрядовых действиях, что было обусловлено этническим составом казачьего войска, природно-климатическими условиями и рядом других факторов. Сословное отличие пасхальных обрядов казачества от подобных обрядов окружающего крестьянского населения было незначительным и состояло в некоторых особенностях одежды, пищи, исполнении необрядового (казачьего) фольклора и преобладании роли мужчин в обрядовой и развлекательно-игровой частях праздника.

### Источники и литература

1. Золотова Т. Н. Летний празднично-обрядовый цикл сибирских казаков // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. С. 188–192.
2. Золотова Т. Н. Масленичные обряды сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международной научно-практической конференции. Вып. 5. Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 2003. С. 101–104.
3. Золотова Т. Н. Обряды Великого поста у сибирских казаков // Катанаевские чтения: Материалы Пятой всероссийской научно-практической конференции (Омск, 17–18 апреля 2003 г.). Омск, 2003. С. 109–113.
4. Золотова Т. Н. Рождество, Новый год и Крещение у сибирских казаков (конец XIX – начало XX вв.) // Катанаевские чтения-98: Материалы докладов второй всерос. науч.-практ. конф. Омск, 1998. С. 270–274.
5. Золотова Т. Н. Традиционные гадания сибирских казаков // Катанаевские чтения: Сб. науч. тр. Омск, 2003. С. 154–158.
6. Казак. Русские и инородцы или киргизская байга // Сибирь. 1877. № 50.
7. Потанин Г. Н. Сибирские казаки // Живописная Россия. СПб.–М., 1884. Т. 11. С. 107–116.
8. Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 1–154.
9. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрир. энцикл. СПб., 2001. 672 с.

## Традиционная похоронная обрядность алтайцев

В. А. Клешев

Погребальный обряд и культ мертвых у алтайцев состоит из целого комплекса обычаев и обрядов, сопровождающих смерть человека и его погребение. Несмотря на внешнее сходство ритуальных действий погребального обряда, у современных алтайцев сохраняется много различий по территориальному и этническому признаку. Большие изменения в течение последних ста лет внесло христианство, а советские времена «узаконили» некоторые нормы и правила похорон и поминок в народной жизни. В своей статье мы попытались дать более или менее полную информацию о структуре всего комплекса похоронно-поминального обряда, совершаемых в южных районах Горного Алтая, где в основном проживает алтайское население.

Об отсутствии определенного сложившегося погребального обряда на Алтае отмечали в своих трудах исследователи XIX – начала XX вв. А. М. Горохов, В. И. Вербицкий, В. В. Радлов, А. В. Андрианов, Н. Ядринцев, Г. Н. Потанин, Е. А. Луценко, М. Швецова, С. П. Швецов, А. В. Анохин [1]. В советское время В. П. Дьяконова и Е. М. Тошачева [2] описали основные типы и способы захоронений у разных этнических групп, а также отметили черты сходства и различия между северными и южными алтайцами.

В настоящее время у части южных алтайцев умершего хоронят на «третий день» – «уч кунинде». На самом деле «третий день» – это почти второй день со дня смерти. Считается, что на «том свете» один день длится дольше, чем обычный. Хоронят во второй половине дня. Родственники, друзья, знакомые после похорон проводят траурную ночь, называемую «уч куни», в доме умершего. Поминки устраиваются на 7-й и 40-й день. Часть алтайцев Усть-Канского, Онгудайского и Шебалинского районов годовщину смерти покойного начали отмечать с конца 1980-х гг., чего раньше не делали. Примерно с того времени начались посещения и уход за могилами умерших, особенно людьми среднего возраста, в дни поминок или в день «олгондердин байрамы», т. е. «праздник умерших», называемого алтайцами по христианскому календарю «день поминовения усопших». Интересно отметить, что раньше в алтайских селах этот день никогда не отмечали. Но после перестройки обычай «олгондердин байрамы», едва появившись в этих селах, начал затухать. По этому случаю женщина по имени Кару рассказала такую историю. Она готовилась к этому дню: приготовила еды, взяла водку, потому что покойник-муж при жизни употреблял спиртное. В день «олгондердин байрамы» она, как и

другие, пошла на могилу, по дороге нечаянно пролился ячменный суп-«кочо», который она несла в бидоне. На могилах люди ели и пили, оттуда шли домой пьяные. Она с трудом пришла домой. Во сне к ней явился муж и отругал за то, что ей не сидится дома, что приходила на кладбище. Она начала спрашивать у своих пожилых знакомых, правильно ли она поступила, что ходила к могиле мужа, — во сне он был очень недоволен. Старшие люди подсказали ей, что алтайцы не должны заботиться о мертвых и тревожить их покой, что она забыла о табу «катандабай жат», т. е. «не беспокоить мертвых», лучше было бы угостить друзей-фронтовиков мужа у себя дома, и тогда покойник-муж не станет больше приходить во сне [3].

Когда человек умирает, в этот же день старшие из родственников приглашают знакомого человека, знающего эту церемонию, который оmyвает и одевает умершего во все чистое. После этого ему дают новое полотенце и мыло. Сразу заказывают или делают деревянный гроб, который обивают красной тканью. Стружки оставляют в гробу и используют в качестве подушки под постель умершего. Могилу копают мужчины в день похорон, размер ямы должен соответствовать росту умершего. После этого они приходят в дом покойного, где обязательно моют руки теплой водой, и приглашаются к столу.

Из дома гроб покойника выносят ногами вперед. Во время его выноса дом нельзя оставлять безлюдным. В разных селах, в зависимости от расстояния, межик «гроб» поочередно несут на плечах мужчины или же везут на машине. Гроб в яму спускают на веревках, обязательно головой на запад, веревки бросают там же. Памятный знак устанавливают у ног. В траурных церемониях каждого села свои установившиеся традиции. В с. Ело Онгудайского района голова умершего ориентирована не на запад, а на юг, иногда, на юго-восток. Поэтому алтайцы других селений часто их упрекают в этом. Сами жители с. Ело считают, что расположение могил правильно, что нельзя строго соблюдать направление запад — восток [4].

В погребальном обряде южных алтайцев в настоящее время, несмотря на влияние «советских норм», сохранились некоторые традиционные представления и запреты.

Нельзя выражать чувства скорби сильным оплакиванием. Считается, что громкое причитание вызывает жалость у умершего и не дает его душе уйти в иной мир «ол жерге». Запрещается брать на кладбище детей, незамужних девушек, беременных женщин и людей «ару сеокту кижии» — букв. «люди чистой кости», которых определили на время (на этот год или несколько лет) люди из числа ясновидящих «неме билер». Говорят, что люди «чистой кости» обычно болеют после посещения мест скопления людей.

Не советуют брать предметы или вещи покойного в течение сорока дней. Не следует говорить плохо о покойном. Во время прохождения похоронной церемонии не рекомендуется переходить дорогу; ее можно перейти, когда все придут с кладбища. Когда идет «монку кодурриш» («букв. поднятие вечного»), т. е. церемония похорон на кладбище, то не разрешают передвижения с кладбища в село и обратно. Несоблю-

дение этих запретов считается плохим предзнаменованием.

Существуют правила выполнения ряда церемоний во время траурных мероприятий. При прощании старший из родственников говорит:

«Алдын ары болып,	(Лицом туда повернись)
Аркан бери болып,	(Спиной сюда повернись)
Бейин айланба!	(Сюда не поворачивайся)
Ак-жарыкта айланба,	(По белу-свету не кружись)
Барган жеринге амырап жат!	(В ушедшем мире отдыхай).

Если рука покойника сжата в кулак, то, когда развязывают веревки, ее необходимо разжать. Как и в старину, в гроб кладут мешок с продуктами, если умерший курил — то сигареты, чашку и ложку помещают в разбитом виде. Когда процедура прощания с умершим заканчивается, сверху бросают предметы и вещи, предварительно их повредив, затем заколачивают крышку гроба, готовят сруб из досок наподобие камеры и сверху закидывают яму землей, тут же у ног ставят надмогильный столб «чакы».

Каждому предоставляется возможность кинуть горсть земли в яму. В это время близкие родственники угощают оставшейся частью продуктов всех присутствующих на похоронах. Наливают спиртное. Здесь вступает в силу понятие, что кропление мертвым производится непарными, одним или трехразовым действиями. При этом все, чем угощают «мертвых» (водка, вино, чай, табак и т. д.), подается «колдын сыртыла», т. е. «противоположной от себя стороной руки».

Ближе к вечеру закалывают овцу нетрадиционным в обычной жизни алтайцев способом. За юртой, на западной стороне, выкапывают неглубокую яму. Рядом держат овцу в положении стоя и режут горло. Кровь из горла выливается в эту яму. Далее тушу разделяют как обычно. Почистив внутренности, не делают из них обычных блюд, например «жергем» (сплетенная лента из кишки и брюшного сала), просто варят их вместе с другими частями мяса. Отдельно из левой половины туши на металлическую проволоку насаживают по три кусочка мяса из передней ноги, малого ребра, бедра, называемый «тогу эт» и бросают в казан. После варки из казана вынимают «тогу эт», и отдельно кладут в посуду для церемонии «кижинин тогузи» («угощение умершим»). Рядом ставят водку, чай, талкан, кладут непарное число лепешек или печенья — все это оставляют до нужного момента.

Похоронный обряд у алтайцев ограничен определенными временными рамками. Так, во время поминок на 3-й, 7-й и 40-й дни проводят так называемый «кижинин тогузи». В большинстве случаев его не называют вслух, поэтому во время траура говорят: «чачу» или «чачылга», т. е. «кропление». «Кижинин тогузи» проводят вечером, после заката солнца, накануне наступления ночи. Ближе к 12 часам ночи проводят эту процедуру еще раз. Поэтому жители села в вечернее время, в 24 часа, в 4–5 часов утра стараются не выходить из дома, запрещают детям выходить из дома. По представлениям алтайцев, в такие часы с кладбища приходят разные злые духи, называемые

мые общим понятием «кормесы» т. е. «невидимые», и души умерших.

«Кижинин тогузи», или «чачылга», совершается близкими родственниками пожилого возраста. Перед этим на столе в доме ставят пиалу с чаем для умершего. Этот обряд готовится и роли распределяются заранее. Его проводит обязательно нечетное число людей. Обычно их бывает трое: мужчина, который имеет опыт и может провести этот обряд, и двое его помощников из числа пожилых женщин или мужчин. Когда приходит назначенное время, все присутствующие на поминках должны зайти в дом и прекратить какие-либо движения до окончания обряда. Только после этого из дома выходят три человека, которые проводят церемонию угощения «кормесов» продуктами, приготовленными для «кижинин тогузи».

В некоторых алтайских селах для проведения «кижинин тогузи» приглашают специально людей из числа «коспекчи» («ясновидящих»), которые видят кормесов и способны общаться с ними. В с. Яконур Усть-Канского района деятельность таких людей носит профессиональный характер. Большой популярностью пользовался в 1970–1991 гг. «коспекчи» Чолтой Унутов из рода тодош. Мы были свидетелями, когда его привезли и он сидел во время поминок. Ночью перед совершением церемонии «тогу» старик Чолтой, который как будто смотрел на стол, где стояла чашка чая с молоком, предупредил движением руки и намеком, что душа умершего хозяина пришла, и люди поняли, что передвигаться в доме нельзя, дабы не мешать «кормесу». В другом случае в этом же селе обряд совершал старик Муклай из рода кергил. Вместе с ним и пожилой женщиной с ними пошел мужчина средних лет Дякрай, который считался начинающим «коспекчи». После угощения «кормесов» они зашли в дом и говорили, что «пришли умерший отец покойного вместе с сыном и несколько человек, которых в темноте узнать не удалось. Много „кормесов“ сидели на тополе рядом с домом. Отец покойного стоял за трактором и близко не подходил. Покойный просил коричневый костюм и портмоне с документами... угощениями они были довольны...». Интересно отметить, что все три «коспекчи» о виденном рассказывали одно и то же. За-

тем их одаривают, а окружающие относятся к ним с почтением.

В большинстве случаев «коспекчи» убеждены, что души умерших приходят в дом покойника на 3-й и 7-й день поминок, а на 40-й — очень редко. Поэтому на 40-й день «коспекчи» может и не приходиться [5].

Ареал распространения традиционного погребального обряда с большим сохранением элементов на территории Республики Алтай сегодня ограничен: все алтайские села Усть-Канского района; часть Онгудайского района — села, находящиеся южнее районцентра, например Боочи, Бичикту-Бом, Кулада, Нижняя Талда, Каерлак, Ело; в Шебалинском районе — Шаргайта, Беш-Озек, Апшуяхта, Каспа; в Усть-Коксинском — Сугаш, Абай, Корумду, Кучерла, Кастакту. Для алтайцев Уймонской долины Усть-Коксинского района характерно то, что им нельзя есть, пока гроб находится в доме, а в селах Апшуяхта, Каспа (Шебалинский р-н), Нижняя Талда, Бичикту-Бом, Боочи (Онгудайский р-н) вечерние и ночные обряды «кижи тогузи» или «чачылга» не совершаются.

На остальной территории республики алтайцы поминальных вечерних и ночных обрядов не совершают, поминки ограничиваются обедом, как и у русского населения, у крещеных алтайцев поминки проводятся не на 7-й, а на 9-й день. Еще большая неоднородность погребальных обрядов наблюдается среди субэтносов Горного-Алтая. Так, например, В. А. Олчонова [6], рассказывая о теленгитах, говорит: «Как понять, когда на поминках в Улагане ставят фотографию покойного и молятся? Разве мертвому молятся?» В свою очередь, она отмечает, что изменились порядки и табу у местных жителей Кош-Агачского района: «на кладбище устраивают обед, после чего, со всеми «не немелерле», т. е. «посудиной, остатками чего-либо» возвращается в деревню, чего раньше не было. Со всеми ними идут с кладбища «кормесы-алдачы», т. е. «духи хозяева кладбища».

Таким образом, несмотря на напластования и взаимопроникновения историко-временных, этнических культурных представлений у южных алтайцев в похоронной обрядности устойчиво сохраняется элементы традиционной культуры.

#### Источники и литература

1. См.: Горохов А. Краткое этнографическое описание бийских и алтайских калмыков // ЖМВД. 1840. Ч. 38. № 1, ноябрь. С. 201–228; Вербицкий В. И. Алтайцы. Томск, 1870. С. 224; Radloff W. Aus Sibirien, Bd. I. Leipzig, 1884; Ядринцев Н. М. Отчет о поездке в 1880 г. в Горный Алтай, к Телецкому озеру и в верховья Катуня // Зап. ЗСОРГО. Омск, 1882. Кн. 4. С. 5–46; Он же. Об алтайцах и черневых татарах // Известия РГО, 1881? Т. 17. Вып. 4. С. 228; Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. Томск, 1883, с. 380; Луценко Е. А. Поездка к теленгитам // Землеведение. М., 1898. № 1–2; Швецова М. Алтайские калмыки // Зап. ЗСОРГО. Омск, 1898. Кн. 23. С. 1–34; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. С. 944; Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Барнаул, 1900; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев // Сб. МАЭ, Л., 1924. С. 248.
2. См.: Дьяконова В. П. Алтайцы. (Материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. С. 190–199; Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). С. 125–158.
3. ПМА.: Информатор Дешева К. Т., 1922 г. р., род тодош, с. Кырлык Усть-Канского р-на.
4. ПМА.: Информатор Ирбичин Ы. С., 1945 г. р. род каал, с. Ело Онгудайского района.
5. ПМА.: Информаторы Артушев М., 1939 г. р., род кергил, Итушев Д. Т., 1956 г. р., род кобек, с. Яконур Усть-Канского р-на.
6. ПМА.: Информатор Олчонова В. А., 1929 г. р. род сагал, с. Кызыл-Таш Кош-Агачского р-на.

## Иудеи и православные: общие черты празднично-календарного цикла

Н. В. Крутова

В основе настоящей работы лежит сравнительный анализ иудейских и православных праздников. Основной акцент мы сделаем на библейских праздниках и лишь вскользь коснемся исторических. Автор не ставит своей целью доказать, кто был «первым» в зарождении того или иного праздничного обряда, но считает, бесспорно, интересным выявление сходных черт в истории зарождения и дальнейшего бытования сложившихся праздничных ритуалов в обеих рассматриваемых группах.

Еврейские праздники отражают саму суть иудаизма: единство Торы, народа Израиля и страны Израиля. Не случайно иудейские мудрецы сравнивали еврея, пренебрежительно относящегося к праздникам, с идолопоклонником (Псахим, 118а). Они говорили: «Тот, кто пренебрежительно относится к праздникам... даже если он изучал Тору и совершал добрые дела, нет у него доли в будущем мире» (Авот, 3 : 11).

Замечательно высказался на эту тему известный философ В. В. Розанов (1856–1919): «Еврейский праздник не проводится на дому, а играется, священствуется на дому; и его играют, в нем священствуют члены семьи...» [1, с. 707]. В каждую Субботу, Судный день, в праздники Кущей и Торы, в Хануку, Пурим или на Пасху забывались тяготы жизни и прекращалось само течение времени. Человек оказывался в совершаемой вновь и вновь Священной истории. Славил Творца всего сущего, каялись в грехах, молили о прощении за совершенное в прошлом, и о даровании благ в будущем. Огни, зажженные в праздник, продолжали освещать и будни, так как в праздничные дни создавался фундамент, непоколебимые устои повседневного уклада жизни [2, с. 339–340].

В православии, как и во всем христианстве, в течение двух тысячелетий сформировался устойчивый празднично-календарный цикл, который являлся мощным регулятором народной жизни и оказывал значительное воздействие на духовную жизнь общества в целом. К церковным датам было приурочено множество повторяющихся из года в год примет, разного рода событий, ритуалов. Календарь праздников определял время свадеб, дни поминовения усопших, дни постов, веселья и гуляний. Основываясь на святцах и народном месяцеслове, можно сказать, что в православной церкви каждый день в своем роде — праздник. Но среди их великого множества особо выделяется группа так называемых двенадцатых. Центральный же праздник православия, как и всего христианства — Пасха (Светлое Христово Воскресение) стоит особняком. Пасхальное торжество с его идеей воскрешения из мертвых является средоточием не только церковной обрядности, но и всей духовной жизни христианства.

Из всего многообразия еврейских праздников на отдельном пьедестале возвышается Суббота-Шаббат. Глава Торы, посвященная праздникам, начинается с заповеди о Субботе (Ваикра, 23 : 3) [3], уравнивая святость любого праздника со святостью Суббо-

ты: «Того, кто пренебрегает праздниками, Тора считает нарушившим и праздники, и Субботы, а того, кто праздники чтит, она вознаграждает, как если бы он исполнил все предписания и о праздниках, и о субботах» [4].

Равноценным по значимости еврейской Субботе является православное Воскресение. Несмотря на то, что это два совершенно разных праздника, между ними можно увидеть явное сходство. Еще В. В. Розанов в своей работе «Юдаизм» писал: «...У нас есть воскресение, память главного нашего события, у них — суббота, за день до нашего, в память того, что Бог, окончив творение, — почил от дел Своих: суббота — день покоя» [5, с. 119]. В том и другом случае это день обязательного отдыха, запрета серьезной работы. Это день, посвященный Всевышнему, молитвам, включающий обязательное посещение как синагоги, так и храма. Один из главнейших моментов обрядовой стороны этих дней — праздничный стол. Перед началом трапезы глава еврейского семейства читает кидуш — благословение над бокалом вина: «Благословен Ты, Господь Бог наш... сотворивший плод виноградный» [6, с. 12]. После омовения рук читается благословение над двумя халами: «Благословен Ты, Господь Бог наш... извлекающий хлеб из земли» [6, с. 12]. Затем, разломив одну халу на кусочки и обмакнув их в соль, дает каждому сидящему за столом. Соль напоминает о жертвенном мясе, о горечи разрушения Храма, об утрате еврейской государственности и о начале долгого скитания. После трапезы произносится молитва о мире: «Господь даёт сил своему народу... даровав ему мир!» [6, с. 13].

А теперь представим православный воскресный обед. Торжество и праздничность ощущаются во всем: душевный подъем после воскресной литургии в храме, празднично накрытый стол, где допускалось и вино, нарядная одежда. Трапеза начиналась с молитвы «Отче наш», в которой существует, аналогично еврейскому благословию, упоминание о хлебе. «Отче наш, Иже еси на небесех... Хлеб наш насущный даждь нам днесь...» [7, с. 5]. Заканчивается православная трапеза также молитвой, где есть строчки о мире. «Благодарим Тя, Христе Боже наш, яко насытил еси нас земных Твоих благ... но яко посреде учеников Твоих пришел еси, Спасе, мир даяй им!» [7, с. 296].

Некоторые обрядовые отголоски еврейской Субботы прочно вошли не только в православный, но и светский быт. Примером может служить хала (ивр. — булка) — плетеная сладкая булка, неотъемлемая часть еврейского стола. Сегодня халу можно увидеть в любом хлебном магазине, она прочно заняла позиции в современном городском рационе. Но было время, когда в конце 1940-х гг., в эпоху «борьбы с космополитизмом», халу переименовали в «плетенку маковую». Сегодня ей вернули старое название. Это ли не пример проникновения еврейской традиционной культуры в быт славянского на-



рода? Интересно и то, что даже сегодня хала в основном посыпается маком. Объяснение этому можно найти в истории праздника Пурим. Царица Эстер, живя во дворце Ахашвероша, не имела возможности полностью соблюдать заповедь кашрута в пище и часто питалась различными семенами, в том числе и маком [4, с. 126]. Отсюда и праздничные «гоменташн» (ид. — «уши Амана»), и халы, выпекаемые с маком.

Халы на субботнем столе обязательно покрывают ритуальной салфеткой. Это действие является отголоском тех далеких событий, когда евреи, двигаясь по пустыне, были удостоены «манны небесной». Она, в свою очередь, была окутана росой сверху и снизу, что и послужило позже прообразом появления шаббатной салфетки. Этот субботний ритуал с халами напоминает традиционный славянский обряд — «хлеб с солью». Роль салфетки играет праздничное полотенце, на котором лежат хлеб и соль. Если вспомнить, что роса была не только сверху, но и внизу, все встает на свои места. Вот как объясняет символику хлеба и соли у славянских народов известный этнограф Н. Ф. Сумцов (1854–1932): «В древнейшем своем виде обрядовое употребление соли совершалось при жертвоприношении животных; последних посыпали солью, чтобы они пришлись богам по вкусу. Так, у древних евреев жертвенных животных посыпали солью... Соль, в дальнейшем историческом развитии значения ее обрядового употребления, неразрывно соединилась с хлебом во всех тех случаях его употребления, когда хлеб выражает богатство. Так, молодых благославляют хлебом и солью; на новоселье присылают хлеб и соль; отправляющемуся в далекий путь дают хлеб и соль» [8, с. 246]. В итоге, можно с уверенностью сказать, что применение хлеба и соли в религиозно-обрядовых ритуалах, с древнейших времен присутствовало в обеих рассматриваемых группах.

1 и 2-го числа месяца тишрей (совпадающего обычно с сентябрем) наступает еврейский Новый год — Рош-Гашана, что означает «начало года». Это седьмой месяц еврейского календаря. Первым месяцем в году евреи считают нисан (март-апрель), месяц исхода из Египта, а тишрей — месяц, когда Бог сотворил мир. И март, и сентябрь общегражданского календаря имеют самое прямое отношение к празднованию Нового года у славянских народов. На Руси в старину, когда начало года приходилось на март, сентябрь также был седьмым по счету. В 1492 г. великий князь Иоанн III Васильевич утвердил постановление Московского собора, после которого началом как церковного, так и гражданского года стали считать 1 сентября. Народ, особенно крестьяне, еще долго считал начало года по-старому, с марта, и только при Петре I, на основе его указа 1699 г., новый год стал начинаться с января. Несмотря на эту календарную «неразбериху», православная церковь и сегодня продолжает отсчет Нового года с сентября аналогично еврейскому календарю.

Основные мотивы Рош-Гашана как религиозного праздника — раскаяние в приближении Судного дня

и молитвы о том, чтобы наступающий год оказался благополучным и плодородным. Рош-Гашана — праздник, в большой степени ориентированный на личность. Его цель — этическое и религиозное переосмысление жизни и подготовка к начинающемуся году. В ходе богослужений несколько раз повторяется фраза: «Вспомни о нас, чтобы даровать нам жизнь... и запиши нас в Книгу Жизни...», а приветствие звучит так: «Да будешь ты записан в Книгу Жизни и скреплен печатью в хорошем году» [9, с. 312–313].

Вопрос о жизни и смерти, обсуждаемый в ходе еврейского Нового года, можно сравнить с многочисленными новогодними гаданиями у славян. Так, например, в ложки по числу членов семейства наливают воды и выставляют их на мороз. Если в чьей-либо ложке вода замерзнет «ямой», то он умрет в наступающем году [10, с. 55].

В обрядовой атрибутике новогоднего стола в обеих группах просматривается некоторое сходство. Еврейский новогодний стол в наряде с прочими угощениями обязательно предлагает яблоки в меду и голову фаршированной, которая подается со словами: «Дай Бог, чтобы мы были во главе, а не в хвосте». В православном календаре первый день Нового года (1 января) называется «Васильев день», в честь св. Василия Великого, покровителя свиней. «Свиное мясо составляет главное угощение во время Васильева вечера. У людей зажиточных целую неделю... стоит на столе свиная голова» [11, с. 79–80]. А присутствие яблок с медом на еврейском столе напоминает так называемые славянские Спасовки. В первой половине августа на Руси отмечали три Спаса: медовый, яблочный и ореховый. Строгие блюстители народных обычаев только с этого времени начинали есть мед. На второй Спас, яблочный, несли в храмы для освящения яблоки и мед. А во времена празднования Нового года в сентябре яблоки были одним из главных угощений. «Последний раз Новый год отпразднован был 1 сентября 1698 г., проведен весело в пиршестве... собравшем невероятное множество бояр... к ним подходил сам царь, оделял их яблоками» [12, с. 6]. Итак, «голова», яблоки и мед — три общих составляющих еврейской и славянской старинной новогодней традиции.

Через 8 дней после Рош-Гашана наступает Йом-Кипур, или Судный день. Это день искупления грехов, Божественного суда и самоочищения. Его еще называют «Днем всепрощения». В Судный день нужно добиться прощения у Всевышнего и у любого человека. Для того, чтобы простил Бог, надо покаяться в своих дурных поступках, помнить великое правило Торы: «Прости ближнего своего, как самого себя». Очень важно, готовясь к этому дню, просить и добиваться прощения у родственников, друзей и знакомых за обиды и дурные чувства. Обряд «всепрощения» на Йом-Кипур напоминает «прощенный» день у славян в ходе Масленицы. Обычай этот глубоко уважается славянским народом, в старину о его исполнении заботились все — от царя до простолюдника. «На Масленице русские посещают друг друга, целу-

ются, прощаются, мирятся, если оскорбили друг друга в чем-либо в продолжение года... „Прости меня, пожалуйста“, – говорил один; „Бог тебя простит“, – отвечает другой» [13, с. 46]. Таким образом, у православного «прощенного воскресения» и Судного дня иудеев цель одна – получить прощение.

Особое место в истории и календаре еврейского народа занимают три праздника-восхождения: Суккот, Песах, Шавуот.

В 15-й день месяца нисан (приблизительно совпадает с апрелем) начинается Песах – праздник, установленный в память исхода евреев из египетского рабства. У этого праздника есть четыре названия, одно из них – «праздник Весны». Называют его так в соответствии с весенним месяцем – нисан, когда пробуждается природа, всходят озимые, распускаются весенние цветы. С древнейших времен, еще до того, как предки евреев попали в Египет, они каждый год праздновали приход весны. В этот день совершали обряд жертвоприношения, на алтарь возлагали зерно и жертвенного ягненка.

Время празднования православной Пасхи неразрывно связано с иудейской. На протяжении длительного времени шли дискуссии о том, когда же правильно отмечать христианскую Пасху. И только «Никейский собор постановил праздновать Пасху непременно отдельно от иудеев и непременно в день воскресный, следующий за полнолунием» [14].

Подготовка к празднику Песах начинается с тщательного очищения жилых домов, общественных помещений от квасного и ритуального сожжения остатков запрещенных продуктов. Выполняется обряд «поиска хамеца». «Все метется, скребется, вычищается... если из съедобного... завалилась хотя бы кроха хлеба, мяса в щель и во время праздника Пасхи еврей вдруг ее увидел, – он и все его домашние должны бежать без оглядки из дома, и не возвращаться в него все время Пасхи» [1, с. 708]. Центральным символом еврейской Пасхи является маца, которую едят на протяжении 7–8 дней праздника. Праздничный ужин (Седер) проходит в соответствии с раз и навсегда установленными правилами, изложенными в Пасхальной Агаде. Участники седера едят мацу, марор (хрен кусочками), харосет (тертые яблоки, орехи), карпас (картошка или редиска), хазерет (тертый хрен) и выпивают четыре бокала вина [15, с. 10]. На специальное блюдо (кеара), кроме названных яств, выкладывают также бейца (яйцо), символизирующее цикличность мироздания, и зроа (обжаренную куриную или баранью косточку), напоминающую о пасхальной жертве [16, с. 159–159].

Масса примет, суеверий, обычаев приурочены славянским народам к пасхальным торжествам. Но, в данной работе мы подойдем к анализу этого праздника иначе. Рассмотрим версию относительно Песаха как предтечи одного из 7 православных таинств – обряда святой Евхаристии, или Причащения, впервые установленного Иисусом Христом в ходе Тайной вечери. При совершении его верующие под видом вина и хлеба вкушают «тело и кровь Христовы». «Чаша благословения, которую благословля-

ем, не есть ли приобщение Крови Христовой?.. Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христового? (1 Кор. X, 16) [17, с. 211–212].

Согласно свидетельству евангелистов, Иисус с 12 учениками справлял праздник Пасхи в Иерусалиме, куда до разрушения Храма собирались для этой же цели в месяц нисан все евреи, ели опресноки (мацу) и жертвенного агнца. Если углубиться в историю человечества, то предвестники этого обряда можно найти в глубокой древности. В религиозных общинах Южной Азии, поклонявшихся Митре, персидскому богу солнца и огня, был обычай во время торжественной трапезы употреблять освященные хлеб и воду, символизируя тем самым соединение с Богом. Кроме того, они ели жертвенного агнца, т. е. мы уже тогда видим присутствие жертвенной крови. В Откровении Иоанна также говорится о закланном ягненке. Первые христиане, иудейские сторонники Иисуса, несомненно, устраивали трапезу по примеру почитателей Митры.

Обряд таинственной жертвенной трапезы прошел через весь античный мир. Евреи не составляли исключения. Ветхий Завет приводит примеры жертвенных трапез, имевших место в Палестине. В первой Моисеевой книге сказано: «...и Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино, – он был священник Бога Всевышнего, – и благословил его и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего...» (Бытие. 14: 17–20) [18, с. 20].

Ветхозаветная еврейская пасхальная трапеза также приводит к мысли о зарождающемся уже в то время таинстве святого Причащения. Во время Песаха глава еврейской семьи передавал круговую чашу с вином, произнося при этом благословение, затем – мацу, со словами: «...это – хлеб страдания». А мясо жертвенного ягненка сопровождалось словами: «...это – тело пасхальной трапезы».

В истории христианской церкви сохранились сведения об употреблении первыми общинами христиан пасхального агнца аналогично иудеям и воды в качестве священного питья. Лишь значительно позже жертвенный агнец был заменен ритуальным вином. В еврейской пасхальной трапезе и сегодня присутствует баранья «косточка» как воспоминание о былом жертвоприношении. Помимо прочего, 12 апостолов, участников Тайной вечери, имеют прямую связь с Ветхим Заветом. Иисус Навин, преемник Моисея, когда вел евреев в «Обетованную Землю», имел при переходе через Иордан 12 помощников. С ними он отпраздновал Пасху и съел пасхальный ужин.

В итоге можно с уверенностью сказать, что в ходе многовековых изменений древнейший обряд жертвенной и союзной трапезы приобрел форму нынешнего христианского причастия [19, с. 30–37].

Через 50 дней после весеннего праздника Песах евреи празднуют Шавуот, или Пятидесятницу, которая отмечается 6 числа месяца сиван, что приходится на май-июнь общегражданского календаря. Шавуот празднуется в честь дарования Торы на горе Синай. В ночь Шавуота в синагогах читаются молитвы из Торы, Талмуда, а также книги Рут – рассказ о моа-

витянке, прабабушке царя Давида, принявшей иудаизм. В память об этом событии у евреев принято посещать могилы царей из дома Давида. Шавуот — еще и праздник жатвы. Когда существовал Храм, священники на второй день Песаха приносили в жертву сноп нового урожая, так называемый «сноп вознесения». Это служило сигналом к началу сбора урожая, который длился 7 недель, то есть 49 дней. На следующий 50-й день праздновался Шавуот, отсюда второе его название — Пятидесятница.

Христианская церковь приняла этот праздник, но придала ему иной характер, хотя обрядовая сторона и другие аспекты этих двух событий во многом сходны. Православная Пятидесятница празднуется в 50-й день от дня Пасхи и принадлежит к двенадцатым праздникам. Иначе этот день называется Днем Святой Троицы и Сошествия Святого Духа на апостолов. Суть Троицы содержится в новозаветной книге, где рассказывается о сошествии «Святого Духа»: «...И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках» (Д. Ап. 2 : 1–4) [20, с. 142] Все это, несомненно, напоминает ветхозаветный сюжет с Вавилонской башней: «...По всей земле был один язык и одно наречие... И сошел Господь посмотреть город и башню... И сказал Господь: вот, один народ и один у всех язык; и вот что начали они делать... сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Бытие. 11 : 1–9) [18, с. 15–16].

Православная Пятидесятница известна у многих славянских народов как «зеленые святки». В праздновании Троицы резко бросается в глаза смешанность древнеязыческих обрядов и представлений с понятиями, имеющими самое прямое отношение к христианству. По обычаю дни Троицы издавна посвящались славянским народом так называемому обряду с венками, которые развивали и пускали по воде. Уместно будет вспомнить, что венки как средство гадания употреблялись не только у славян, но и у других народов в древности. Еврейские девушки также украшали голову венками.

К празднику Троицы приурочен был еще один обычай — убирать храмы различными деревьями, ветками, травами и цветами. Можно предположить, что происхождение этого христианского ритуала восходит к ветхозаветной истории. Иудейская церковь в память о Синайском законодательстве, происшедшем среди окружающей зеленеющей природы, стала впоследствии украшать синагоги и дома древесными ветвями, а пол устилать травой и цветами. Зеленеющие ветви, распускающиеся цветы, как признаки весеннего обновления, напоминали иудеям о Синае. Аналогично и на православную Троицу в храмы и дома приносятся ветки зелени в дар Святому Духу, как символ обновляющейся природы. Но нельзя отрицать и того, что обычай этот уходит корнями в глубокую древность. Древесные ветви и цветы служили украшением храмов в праздничные дни, во время жертвоприношений. Древесными ветвями сопровождалась важнейшие церемонии. В древние

времена масленичная ветвь была общеизвестным символом мира, лавровая — победы и славы, дубовая — мужества. Относительно березы, которая получила у славян преимущество перед другими деревьями, можно с уверенностью сказать, что она была одним из символов весны.

Посещение на Троицу славянами могил умерших родственников — обычай очень древний, уходящий корнями в далекое язычество. Но трудно не согласиться с тем, что здесь просматривается явная параллель с еврейским ритуалом посещения могил из дома царя Давида в дни Пятидесятницы.

Ханука относится к праздникам, установленным иудейскими мудрецами в послебиблейский период и отмечается 25 числа месяца кислев (совпадающий с декабром), празднуется 8 дней. Он напоминает о победе евреев, руководимых братьями Маккавеями, над могущественной греческой армией. Основная сюжетная линия праздника — чудо с кувшинчиком масла, которое горело 8 дней. Символом Хануки стал восьмисвечник — ханукия, в которой каждый вечер зажигают по одной дополнительной свече. Традиционное ханукальное блюдо — картофельные оладьи, или латкес. Из детских игр в эти дни особенно популярен волчок — дрейлл [21, с. 239].

Имена братьев Маккавеев, так почитаемые в еврейской истории, нашли отражение и в церковнославянском календаре. Первого августа православная церковь чтит память ветхозаветных мучеников Маккавеев, известных в народе под именем «Макотруса» (от собирания мака). Кроме того, славяне проводят параллель между братьями Маккавеями и обрядом освящения воды, связывая их с Мокошем, древнеславянским богом, покровителем рек, озер и колодцев [11, с. 153–154].

Яркий пример взаимовлияния еврейской и славянской культур — ханукальное угощение латкес (картофельные оладьи). Подобное блюдо, но под названием «драники», «деруны», те же картофельные оладьи, прочно утвердились в славянском рационе. Исторически сложилось так, что с незапамятных времен евреи жили бок о бок с украинцами, белорусами, что обусловило еще один вариант названия этого блюда — «бульбалаткес», где сложились белорусский язык и идиш. Да и известная детская игрушка — юла, прочно вошедшая в быт славянского народа, разве не напоминает ханукальный волчок?

В заключение акцентируем внимание на основных параллелях, просматривающихся в празднично-календарном цикле иудеев и христиан.

1. Шаббат — Воскресение (праздничный стол; молитва с одноименными словами: мир, хлеб; обряд «хлеб с солью»).

2. Рош-Гашана — Новый год (единое календарное время-сентябрь; вопросы жизни и смерти; употребление на праздничном столе «головы» — рыбы, свиньи; угощение яблоками, медом).

3. Йом-Кипур — Прощенное воскресение (одна цель — получить прощение).

4. Песах — Пасха (тщательная уборка дома; обряд жертвоприношения как предтеча обряда святой Ев-

характеристики или Причащения; 12 помощников у Моисея и Христа).

5. Шавуот — Троица (единое календарное время — через 50 дней, от чего одноименное название — Пятидесятница; украшение храмов зеленью; ветхозаветный сюжет с «Вавилонской башней» и новозаветный сюжет «Сошествие Святого Духа»; посещение могил родственников).

6. Ханука — Память ветхозаветных мучеников Маккавеев (единое угощение — латкес, драники, бульбалаткес — картофельные оладьи; детская игрушка — дридл, волчок — юла).

#### Источники и литература

1. ВКОЭМ КП IV-14532. Розанов В. В. Замечательная еврейская песнь // Истор. вестн. 1901. № 2.
2. Шагал Б. Горящие огни. М.: Текст, 2001.
3. Тора с русским переводом / Под общ. ред. проф. Г. Браунера. Иерусалим: Шамир, 1996.
4. Мануйлова Ю. Еврейские праздники, обычаи, обряды. Ростов н/Д: Феникс, 2001. С. 14
5. Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли к. XIX — перв. пол. XX вв. СПб.: София, 1993.
6. Еврейские праздники и обряды. Симферополь: Реноме, 2001.
7. Молитвослов. О. О. «Православный Благовест», 1998.
8. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. М.: Изд-во фирмы «Восточная литература» РАН, 1996.
9. Пилкинтон С. М. Иудаизм. М.: Торговый дом «Файр-пресс», 2002.
10. Круглый год. Русский земледельческий календарь. М.: Правда, 1989.
11. Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: Худ. лит., 1990.
12. Степанов К. П. Народные праздники на святой Руси. М.: Изд. центр «Российский раритет», 1992.
13. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: Репринт. изд. 1880. Рига: Корд, 1991. С. 46
14. ВКОЭМ ГИК XXX-12188. Полный православный богословский энциклопедический словарь Т. II. Изд-во П. П. Сойкина, С. 1767.
15. Пасхальная Агада. Иерусалим: Изд-во «Авида» ЛТД, 2000.
16. Карманная еврейская энциклопедия. Ростов н/Д: Феникс, 2001.
17. ВКОЭМ КП XVIII-20507. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа: Репринт. изд. М., 1990. С. 211–212
18. ВКОЭМ КП XX-21620. Священные книги Ветхого Завета в переводе с еврейского текста. Для употребления евреям. Берлин: Изд-во Британского и Иностранного Библийского общества, 1913.
19. Христианские и еврейские праздники. Их языческое происхождение и история: Репринт. изд. 1924. М.: Альфа-Омега, 1991.
20. ВКОЭМ КП XXVI-23475. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М.: Изд-во Российское Библийское общество, 2000.
21. Крюков А. А. Израиль сегодня: Страновед. словарь-справочник. М.: Изд. дом «Муравей-ГАЙД», 2000.

## Культура путешествия в начале XXI в. К постановке вопроса

*Ал. В. Матвеев, Ю. В. Трофимов*

Целью работы стал поиск ответа на вопрос: «насколько в наши дни в культуре населения сохранились элементы традиционной культуры путешествия?»<sup>1</sup>.

Известно, что с 1930-х гг. на территории Омского Прииртышья традиционная культура начала размыться, и традиционная культура путешествия (ТКП) также утрачивала некоторые свои составляющие. Например, уже в конце XX в. традиционные нормы поведения и представления, связанные с организацией деятельности человека в пути, почти исчезли, потому что изменился принцип путешествия. «Раньше в дороге жили, а теперь пережидают». Вообще железнодорожный транспорт, используемый большинством населения при перемещении на дальние расстояния, определил трансформацию ТКП.

В результате этнографических работ авторов на территории Омской области в 1998–2001 гг. было ус-

тановлено, что наибольшей сохранностью в ТКП обладают обычаи и обряды, относящиеся к первому этапу путешествия (подготовка к путешествию и выход за пределы населенного пункта). Основными информаторами были люди старшего поколения, проживающие в сельской местности. В 2004 г. было принято решение начать выяснение динамики изменения ТКП и особенностей трансляции отдельных элементов ТКП современному поколению. Поскольку значительная часть населения современной России — городские жители, нами было решено провести опрос среди групп городской молодежи. С этой целью в 2004–2005 гг. Ю. В. Трофимовым было проведено два опроса студентов первого курса Омского гуманитарного института, обучающихся по специальностям «психология» и «журналистика». Надо отметить и прикладную сторону работы: студенты в качестве информаторов — один из приемов проведения

<sup>1</sup> Определение феномена «традиционная культура путешествия» (ТКП), теоретические и практические аспекты его изучения на примере русского населения, казахов и сибир-

ских татар Омского Прииртышья были неоднократно представлены в публикациях одним из авторов [1–9].

семинарского занятия по дисциплине «Этнология», когда учащиеся знакомятся с источниками и методами этнологической науки.

Выборка невелика (26 человек), из числа которых 21 человек назвал себя русским. В числе опрошенных оказались также немцы – 1 человек, евреи – 1 человек, казахи – 1 человек. Два человека затруднились в самоидентификации, обозначив свою национальность «русская/украинка» и «русская/белоруска». Часть студентов постоянно проживает в г. Омске, часть – приезжие из сельской местности.

Технология работы была следующей. Ю. В. Трофимов выбрал из обширного вопросника Ал. В. Матвеева, посвященному изучению ТКП, десять вопросов, которые касаются подготовки к путешествию, его начального этапа и возвращения. Студенты во время учебного занятия письменно ответили на эти вопросы. Затем после первичной обработки данных для уточнения отдельных ответов некоторым информаторам были заданы дополнительные вопросы.

На первый вопрос «В какие дни недели, месяца, года в вашей семье стараются не выезжать из дома в дальний путь? Почему?» в числе неблагоприятных дней недели чуть менее половины опрошенных назвали понедельник, поскольку а) он «день тяжелый», б) «тогда что-нибудь случится и до назначенного места не доберешься». Половина опрошенных вообще не указали плохих дней недели для выезда в путь. Выражением такой позиции можно считать запись: «на какой день билеты купим тогда и поедим». В 2 случаях плохим днем для выезда в дорогу студенты назвали «будние дни». Единично зафиксированы варианты: «пятница – плохой день для начинания новых дел», «суббота и воскресенье – церковные праздники, выезжали в путь со вторника по пятницу». Один из опрошенных, представитель казахского населения, указал на традиционный запрет выезда в путь во вторник (однако вспомнил его после того, как написал «понедельник»). Среди чисел месяца, неблагоприятных для начала путешествия, три человека указали на «пятницу 13-го числа». Одна респондентка, представительница еврейского этноса, написала, что «в путь не выезжают в четные числа, поскольку все четные числа связаны с покойниками. Нечистая сила может вмешиваться и в дороге будет неудача». Подавляющая же часть опрошенных не выделила отдельных неблагоприятных чисел.

Большая часть студенческой аудитории считает все сезоны года благоприятными для отправления в путешествие. Только в трех случаях опрошенные посчитали неудачным сезоном зиму, в двух случаях – осенние и весенние месяцы распутицы. В одном случае девушка указала, что в деревнях в дорогу не отправляются весной, так как крестьяне готовятся к посеву. Один студент считает неблагоприятными для выезда в путь все сезоны года, кроме лета.

В числе других временных отрезков, неблагоприятных для отправления в путь, в одном случае была зафиксирована запись: «в дорогу нельзя отправляться на рассвете и на закате, так как в это время открыты оба мира».

Столь же интересен другой единичный ответ: «Я это слышала от старых людей, живущих в с. Чапаево Колосовского района Омской области. В этом селе живет моя бабушка. Дом нельзя покидать до 40 дней после похорон, так как до 9 дней душа находится в избе, прощается с привычной для нее обстановкой, людьми, жившими когда-то с умершим человеком, а до 40 дней летает вокруг избы, продолжая свой ритуал прощания. И если покинуть дом в это время – то значит нарушить эту гармонию, которую создает душа усопшего для оставшихся в живых родственников, и она не сможет покинуть мир живых или покинет его с «тяжелым грузом».

Таким образом, наряду с присутствием в сознании молодежи ряда «стержневых» традиционных установок ТКП (например, понедельник – плохой день для выезда в дорогу у русских, а вторник – у казахов, или неблагоприятность для путешествия сезонов распутиц) у большей части опрошенных было зафиксировано безразличие к традиционно выделяемым временным отрезкам, неблагоприятным для путешествия. Безразличие это обусловлено представлениями о надежности и комфортности транспорта (железнодорожного и автомобильного). Результатом влияния современной массовой культуры стало появление среди неблагоприятных чисел для начала путешествия «пятницы 13-го».

Второй вопрос «Берут ли с собой в дорогу какие-либо обереги, амулеты от опасностей в пути? Опишите и зарисуйте по возможности эти обереги, амулеты» породил разнообразные ответы. Среди «амулетов и оберегов» используются традиционные средства: написанные на листах бумаги молитвы (вариант – книжечка с молитвами), иконы, нательные кресты, мешочки с родной землей. Проявлением новых веяний можно считать использование талисманов «знаки зодиака» и соответствующих им поделочных камней или амулетов из дерева. В единичных случаях амулетами, приносящими удачу в дороге, были названы кроличья лапка, четки.

«Молитвы» принято носить в левом нагрудном кармане («ближе к сердцу»), амулеты или нательные кресты – на шее. Важным предметом, приносящим удачу, у студентов являются положенные под пятку монеты с номиналом, кратным 5. Один респондент считает, для того, чтобы человек благополучно вернулся, нужно дать ему в дорогу носовой платок.

Кроме личной защиты в пути родители респондентов применяют разные способы оберегания своих транспортных средств. Так, в автомобиль помещают иконки, крестики; женщины в тайне от мужей прячут под чехлы сидений «молитвы» или опрыскивают машины святой водой. Один респондент, определившая свою этническую принадлежность как «русская/украинка», назвала в качестве путевых оберегов «ладанки, ленточки в косу и на пояс», в точности повторив традиционные установки.

Третий вопрос «Что нельзя делать в доме в день отъезда отправляющемуся в дальний путь человеку, провожающим его людям до момента отправления? Почему?» показал монолитность этого компонента

ТКП в современных условиях. По-прежнему в семьях информаторов главным запретом в этот день является запрет шить (варианты зашивать прорехи, пришивать пуговицы), «а то дорога будет тяжелая или пришьешь себя к месту», «этим зашиваешь дорогу и, значит, попадешь в беду», «нельзя зло оставлять в доме». Запреты этого же порядка, названные респондентами: «отрезать что-нибудь на одежде, чинить обувь, стричь ногти тому, кто уезжал, стричься». По-прежнему в этот день в семьях стараются не ругаться. Некоторые студенты написали о запрете на употребление алкоголя отъезжающими.

Ответы на четвертый вопрос «что нужно совершить в доме перед дальней дорогой?» позволили нам нарисовать следующую картину. За день для отправления в путь нужно провести в доме уборку, собрать вещи в дорогу, попрощаться со всеми друзьями и знакомыми. В день отправления перед выходом респонденты не забывали сходить в туалет, поесть. В целом ряде случаев они отмечают необходимость за столом перед дорогой «на посошок» выпить немного водки. При этом в единичном случае информатор рекомендовал сказать «поехали». Перед выходом нужно совершить традиционный обряд – посидеть перед дорогой.

Были получены сведения об интересном обычае, связанным с отправлением в путь. Перед уходом из дома, чтобы вернуться и чтобы дорога была удачной, надо кинуть монетку «в угол за какую-нибудь вещь». При дополнительном опросе информатор написала: «Монетку кидают на удачу и на хорошую погоду. На погоду кидают через правое плечо, правой рукой, и нельзя смотреть, куда она упадет. На удачу, желание – через левое плечо левой рукой. Номинал монеты не имеет значения. Но в основном я и мои знакомые кидают 5 копеек или 5 рублей». В одном случае студентка указала, что перед дорогой необходимо прочитать молитву Николаю-Угоднику: «Николай – Угодник божий, помощник божий. Ты и в доме, ты и в поле, в пути, в дороге. Заступись и сохрани от всякого зла. Аминь». Лишь один информатор написал, что в доме перед дальней дорогой «вроде ничего особенного» совершать не нужно.

Пятый вопрос был посвящен обряду «посидеть перед дорогой» и был сформулирован так: «Присаживаетесь ли вы «на дорожку»? Как это происходит, опишите. Как долго сидите? Что и кто говорит, когда надо вставать и отправляться? Абсолютное большинство респондентов регулярно воспроизводит этот обряд. Лишь в одном случае был получен отрицательный ответ. Путешественник и провожающие его родственники присаживаются «на дорожку» перед выходом за двери дома. «Руководит» проведением этого обряда самый старший человек в семье (бабушка или отец). Он говорит «ну присядем на дорожку». Все садятся. Информаторы сообщают о разной продолжительности «сидения» – от 2–3 секунд до 5–10 минут, а чаще всего об 1 минуте. В это время люди молчат, уезжающие «вспоминают, все ли они взяли с собой, провожающие мысленно желают путешественникам легкой дороги». Первым встает «руководитель» обряда, он же начинает «что-то гово-

рить». В числе фраз чаще всего в семьях информаторов звучат «Ну с Богом», «С Богом! В добрый путь!», «Ну поехали!». В нескольких случаях по поводу первого встающего были получены иные ответы: «первым встает тот, кто уезжает», «если уезжает отец (старший в доме), то первой встает его жена».

После произнесения ключевой фразы все встают и прощаются с путешественником. Один студент указал на нежелательность использования в этой ситуации слова «Прощай!». Провожающие произносили путешественнику благожелательные фразы: «В добрый путь», «С Богом», «Счастливо», «Будь счастлив». После этого путешественник выходил из дверей квартиры.

Шестой вопрос касался момента преодоления путешественником такой традиционной границы мифологического пространства как порог дома: «Что происходит, когда путешественник выходит из дверей?». Большинство опрошенных затруднялось в ответе: «Ничего не происходило, люди спокойно уезжали». Только треть информаторов вспомнили об определенных действиях в этой ситуации. Четыре человека отметили важность преодоления порога дома шагом правой ноги. При этом в одном случае респондент указал, что нельзя оборачиваться назад. В одном ответе было указано, что путешественника в момент выхода за порог перекрещивают в воздухе. В другом случае, информатор в момент выхода из дома читает молитву. Особый блок информации снова был получен от респондента, определившей свою этническую принадлежность как «русская/украинка». В их семье «отъезжающий крестился, затем кланялся до пола со словами «Господи благослови». Провожающие «крестили дверь, и желали доброго пути».

Седьмой вопрос: «Какие есть неблагоприятные приметы о предстоящей дороге? Какие были благоприятные приметы?» вызвал наибольшее количество ответов. Абсолютное большинство информаторов главными плохими приметами для путешественника назвали встречу с черной кошкой, перебежавшей дорогу, а также женщиной (чаще пожилой), которая перешла дорогу с пустыми ведрами. Половина опрошенных считают плохой приметой вернуться с дороги за какой-либо забытой вещью. Плохой, потому что «дом с тобой уже попрощался», «так как удача отвернется». Несколько информаторов считают неблагоприятным знаменем споткнуться (например, о порог), и если в день отъезда в окно дома стучится птица (голубь).

Современная молодежь обращает внимание и на приметы, получаемые в начале процесса движения. Дорога будет неудачной, если в начале пути потерялись ключи, заклинило замок в двери, застрял лифт, у машины заглох мотор. По-прежнему актуальны «плохие приметы»: встретить на пути похоронную процессию или служителя церкви. На этапе начала движения был зафиксирован еще один современный по форме запрет: «нельзя перед дорогой обходить автомобиль с передней стороны, только сзади». Единично в анкетах упоминаются следующие тради-

ционные для русских плохие приметы о предстоящем пути: «сова села на близлежащее дерево и кричала»; «курица кричит петухом»; «вой собак накануне отъезда»; «ссориться перед отъездом»; «если кто-то из близких начинает плакать и причитать»; «если отправляющийся в путь что-то разбил перед выходом».

Благоприятных примет молодежь указывает меньше. Несколько раз в анкетах был назван «дождь в день отъезда, пусть даже небольшой» (значит, «благословение Божье», «дорога будет удачной»). Два информатора написали, что хороший знак в начале пути — «утром на дороге увидеть мужчину». В единичном случае упоминается способ моделирования благоприятного пути. Чтобы путешественник благополучно вернулся, кто-то из родных должен дать ему в дорогу носовой платок. После возвращения из путешествия платок следовало отдать обратно.

Восьмой вопрос: «Что нужно делать, если вы получили плохую примету?». В ответах информаторов большинство охранительных действий путешественников направлено против черной кошки и женщины с пустыми ведрами. Наиболее популярными среди респондентов мерами остаются традиционные — «плюнуть через левое плечо», «взяться за металлический предмет (пуговица, золотое украшение и т. д.)». Вместе с такими лаконичными описаниями были получены и более подробные рекомендации: нужно было «скрестить указательный и средний палец, плюнуть 3 раза через левое плечо»; «нужно 8 раз ударить кулаком об кулак, скрестить 2 пальца и попросить раскрестить другого человека, при этом он должен сказать тебе: «Дурак»; «взяться за пуговицу (вариант — другой металлический предмет) и повернуться три раза через левое плечо»; «сплюнуть три раза через левое плечо и сказать: «Ни пуха, ни пера»; «если черный кот перешел дорогу, нужно взяться за пуговицу на одежде и сказать: «Чур меня, чур!»; «при кошке — 3 раза переплюнуть через левое плечо и перейти через это место спиной вперед», «надо переплюнуть через левое плечо, три раза прочитать молитву „Отче наш“».

Кроме того, информаторы рекомендуют «кошку спугнуть, или как-нибудь ее обойти», «подождать, пока кто-нибудь другой пройдет». Относительно женщины с пустыми ведрами «нужно подождать, когда пойдут обратно с полными ведрами» или «кинуть что-то в пустое ведро и пропустить женщину».

Если путешественник вынужден вернуться с дороги за забытой вещью, то он должен посмотреться в зеркало. При этом информаторы часто советуют «посмотреть в зеркало и улыбнуться», «посмотреть в зеркало и показать язык отражению».

О внимательном отношении наших молодых современников к приметам в дороге говорят и следующие высказывания. После получения плохой приметы «если очень надо ехать, то накануне ходили в церковь, но обычно старались остаться дома» и «лучше отменить поездку».

Лишь в двух ответах на поставленный вопрос респонденты предложили не верить приметам, точнее, «не думать об этом, не быть суеверным, либо прочитать молитву» или «думать только о хорошем».

На девятый вопрос: «Какие работы запрещено делать в доме, откуда отправился в путь человек? Почему? Как долго?» информаторы единодушно ответили, что нельзя «убираться», то есть подметать и/или мыть пол, потому что «не будет дороги», «человек может не вернуться», «пол моют только за покойником». Запрет действует до прибытия путешественника на место назначения, особенно в день отъезда и в первый день после отъезда. В ходе опроса одна студентка заметила, что однажды ее отец попал в автомобильную аварию, а мать позже вспомнила, что после его отъезда она помыла в доме пол.

В единичных случаях информаторами отмечено, что после отъезда путешественника в доме нельзя стирать одежду, а также начинать большие дела.

Ответы на десятый вопрос «Как встречают вернувшегося из дальней дороги родственника, и устраивают ли праздник?» обычно сводятся опрошенными к формулировке: «путешественника надо раздеть, помыть, накормить, напоить, спать уложить». Информаторы пишут, что если человека давно не видели, то в честь его приезда устраивали праздничное застолье. При этом, в трех случаях было использовано выражение «хлеб-соль». Важной составляющей праздника по-прежнему остаются подарки (гостинцы), которые вручает всем домашним приехавший. Круг участников праздника — ближайшие друзья и родственники, один раз упоминаются соседи. В ходе застолья обменивались новостями.

Таким образом, в результате опроса были получены материалы, отражающие восприятие культуры путешествия группой городской молодежи. В ходе работы отмечена лаконичность ответов мужской части опрашиваемой студенческой аудитории и их скептицизм в отношении поставленных вопросов.

Очевидно, что значительная часть традиционных компонентов культуры путешествия русского населения XIX — первой трети XX в., связанных с действиями в доме или на территории населенного пункта, продолжает действовать. Вместе с тем в современной культуре путешествия заметны обычаи, представления, заимствованные из других культур посредством активного воздействия массовой культуры (например, запрет на выезд в путь в «пятницу 13-го», использование в качестве путевого амулета изображения «знака зодиака»). Уровень и характер развития железнодорожного и автомобильного транспорта, устойчивое представление о его надежности и комфортности в начале XXI в. определили безразличие населения к ранее традиционным «благоприятным» и «неблагоприятным» сезонам для выезда в путь. В среде информаторов действуют элементы детской охранительной магии (некоторые формы защиты от «плохих» примет) и профессиональной студенческой культуры (оберег — пятикопеечная монета под пятку).

### Источники и литература

1. Абрамова А. А., Матвеев А. В. «Юл-хаир» и другие традиционные обряды отправления человека в дальнюю дорогу у тарских татар // Сибирская деревня: история, современное состояние перспективы развития. Сборник научных трудов третьей всероссийской научно-практической конференции. Омск, 2000. С. 141–143.
2. Матвеев А. В. Народные знания при выборе дня пути в традиционной культуре передвижения славянского населения Среднего Прииртышья конца XIX – первой половины XX вв. // Исторический ежегодник. Специальный выпуск. Посвящается 60-летию профессора Николая Аркадьевича Томилова. Омск, 2001. С. 235–239.
3. Матвеев А. В. Неблагоприятные дни для отправления в путь у казахов Омской области // Тюркские народы. Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск-Омск, 2002. С. 458–460.
4. Матвеев А. В. Некоторые нормы поведения русских Среднего Прииртышья во время путешествия (XIX – первая треть XX в.) // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2004. Ч. II. С. 39–43.
5. Матвеев А. В. Сухопутные коммуникации и традиционная культура путешествия населения Среднего Прииртышья в XVIII – первой трети XX в. (по данным этнографии и археологии): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2003.
6. Матвеев А. В. Традиционная культура путешествия русских Омского Прииртышья в XIX – первой трети XX.: начало путешествия // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 119–123.
7. Матвеев А. В. Традиционная культура путешествия. Общие вопросы // Народная культура Сибири: Материалы X научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2001. С. 225–230.
8. Матвеев А. В., Михалева Т. В. Традиционная культура передвижения человека (на примере этнографической группы казахов Омской области). «Дорога в хаосе», «возвращение» // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 2 (6). С. 117–125.
9. Матвеев А. В., Михалева Т. В. Традиционная культура передвижения человека (на примере этнографической группы казахов Омской области). Отправление в дорогу. // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 1 (5). С. 138–143.

## Православное духовенство и борьба за трезвость среди русских переселенцев в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX в.)

3. Т. Садвокасова

В летописи взаимоотношений казахского и русского народов, исторические судьбы которых тесно переплетены, бывали разные периоды. В предлагаемой статье мы остановимся на конфессиональных вопросах периода царской России, а именно на некоторых страницах истории русского православного духовенства в Казахстане, связанных с его борьбой за трезвый образ жизни переселенцев из России.

Религия в духовной жизни любого народа занимает важное место, являясь одной из форм общественного сознания. Русское православное духовенство играло не последнюю роль в деле колонизации земель Казахстана Россией. Распространяя христианство, оно стремилось овладеть сознанием коренных жителей. В связи с поставленными задачами церковные священнослужители пытались привлечь к миссионерской деятельности русских крестьян, численность которых давала надежды на успех дела. Однако, в отличие от подготовленных миссионеров, нравственное состояние этих новоселов вызывало негодование даже русских чиновников, которые по долгу службы часто имели возможность видеть, чем на самом деле занимались переселенцы. Один из крестьянских начальников Степного генерал-губернаторства с чувством глубокого сожаления констатировал, что приезжие крестьяне не по назначению тратят ссуды, выдаваемые на хозяйственное устройство. С одной стороны, крестьянский начальник видел перед собой стоящего на коленях человека, вымалывающего деньги, с другой – его не оставляла мысль, что его обманывают и деньги эти не будут использованы по назначению. Ему не раз приходилось видеть, «как получившие ссуду с четвертными мелькали по улицам города Кокчетова. Купцы, владельцы

винных лавок, хозяева постоялых дворов категорически утверждали крестьянскому начальнику, что выдачи ссуд переселенцам – самые лучшие для них в году» [1, л. 51 об]. Поэтому полностью рассчитывать на переселенцев в деле распространения христианства стало задачей не вполне реальной.

Более того, православным служителям предстала и другая картина влияния переселенцев на крещеных казахов. Увеличивая количество людей, вставших под хоругви православия, духовные служители и миссионеры столкнулись с неожиданными явлениями. Они были связаны с тем, что крещеные казахи вместе с устоями христианской веры переняли отдельные бытовые традиции русского народа, идущие вразрез с проповедуемой высокой православной нравственностью. Недостатки, отмеченные в отчете миссионера: буйство и разлад в семье, буйство и разлад в обществе, обман и пьянство. До прихода сюда русских такие явления не наблюдались. Как писал известный путешественник П. Семенов: «Драк в семье, при всей прирожденной грубости киргиз, не бывает; даже дети редко наказываются телесно» [2, с. 192]. Далее миссионер указывал, что нетрезвый образ жизни «развит особенно сильно: выпивкой сопровождается семейная радость, всякая удача в продаже земли без ведома миссионера, как хозяина стана. Некоторые предаются этому пороку по случаю и без случая». Причины такого поведения новокрещеного миссионеры видят в следующем:

«1. Поверхностный взгляд на христианскую веру и ее требования.

2. Пагубное влияние русских своим обычаем пить с радости или с горя, при различных сделках, так называемые магарычи.



3. Разобщенность новокрещенных, собранных, от всех сторон киргизской степи» [3, л. 204 об.].

Такие последствия христианизации вовсе не входили в планы и задачи русской православной церкви. Перед проповедниками встала новая задача — борьба с пьянством не только среди русских крестьян, но и крещеных казахов. Указ Святейшего синода от 5–11 июля 1889 г. призывал духовенство содействовать правительству в борьбе с пьянством учреждением обществ трезвости, приходских попечительств, братств, церковных советов и других подобных организаций, способствовать словом и проповедью священнослужителей «отвлечению народа от питейных заведений» [4, с. 190].

В некоторых областях Казахстана стали образовываться Комитеты о народной трезвости. Уже в 1900 г. такое общество появилось в Петропавловском уезде Акмолинской области, чуть позже, в 1901 г., — в Тургайской. Наряду с антиалкогольной пропагандой они занимались вопросами распространения грамотности в народе: открывали библиотеки-читальни, устраивали народные чтения, театральные представления [5, л. 3]. В отчете Тургайского особого комитета попечительства о народной трезвости отмечалось, что членами учреждения читаются лекции о вреде «неумеренного потребления спиртного». Испытывали огромную нужду в книгах для устройства народных чтений в переселенческих поселках в целях противодействия пьянству [6, л. 3]. При Омской епархии даже состояло общество трезвости, учрежденное в 1914 г., именуемая «Утоли моя печали». Число членов 500 человек [7, л. 24].

Истинные православные служители боролись против пьянства среди переселенцев, однако в некоторых церквях встречались случаи нетрезвого образа жизни представителей духовенства. Такие люди, попирая устои православия, еще и привлекали таких же людей или использовали неблагоприятные приемы для увеличения численности крещеных.

Показательным является дело о переходе казашки из мусульманства в православие, которая за короткий срок (со 2 по 5 апреля 1896 г.) была подготовлена к обряду крещения. Но уже в октябре того же года слушалось препровожденное прокурором семиреченского областного суда дознание об отступлении в магометанство просвященной святым крещением киргизки Айши Кульджебековой. Крещена она была «обманом, будучи спаиваема в течение нескольких дней водкой» [8, л. 18].

Действительно, расследование дела показало безнравственное поведение священника, который в течение трех дней таким способом превратил иноверку в православную. Между тем по существовавшему законоположению — Указу Святого синода — крещение должно было быть «обусловлено предварительным наставлением желающего креститься истинами православной веры в течение 40 дней» [8, л. 18]. Неудивительно, что через непродолжительное время крещеная пожелала вернуться в свою прежнюю веру. На наш взгляд, обстоятельства дела показывают, что священнослужители, руководствуясь лозунгом

«цель оправдывает средства», стремились доложить своему высшему духовному начальству о результатах деятельности по крещению казахов, пренебрегая нравственными устоями.

Увеличение количества желающих «залить за воротник» привело к необходимости относиться к ним как к больным людям. Поэтому 27 марта 1896 г. в Казани была открыта первая российская лечебница для алкоголиков [9]. Июльский указ Святейшего синода 1909 г. епископам всех епархий обязывал их воздействовать на прихожан проповедью и беседами о вреде пьянства и его искоренения [4, с. 190]. О том, насколько точно выполнялись эти указания священнослужителями, судить трудно. Но появление обвинений в адрес самого духовенства в нетрезвом образе жизни может свидетельствовать о том, что оно само не было безгрешным. Даже отбор среди служителей церкви не смог избавить ее от пьющих.

Хотя священнослужители должны были выделяться среди православных своей добропорядочностью, высокими нравственными устоями, примерным поведением и т. д., они не всегда отличались от мирян своими поступками и образом жизни. Сигналы о пьянстве церковников и нарушении ими порядка при богослужении все чаще поступали из разных мест в вышестоящие духовные инстанции. В Туркестанскую духовную консисторию в 1872 г. поступили сведения о пьянстве псаломщика и пономаря кафедрального собора, которые были не в состоянии «выстоять богослужения, выходили из храма при чтении псалмов, оскорбили при выходе генеральшу Михайловскую, громко разговаривали и смеялись во время литургии» [10, л. 12]. Подобное поведение служило дурным примером для остальных православных и особенно для инородцев. Насмотревшись таких сцен в других местах, на появление нетрезвых еще и в богоугодных учреждениях, коренные жители могли сделать соответствующие выводы, что шло вразрез с задачами царского правительства и высшего духовенства.

При посещении своих церковных учреждений в колонизируемом крае высокое духовенство обращало серьезное внимание на известные факты, большей частью подтверждавшиеся, и при этом обнаруживались новые. В поездке по Сыр-Дарьинской области 11 марта 1875 г. Епископом Туркестанским и Ташкентским было замечено немало отступлений от церковного устава в отправлении богослужений. Большая часть церковников вообще не понимали, какие функции они должны выполнять: «поют и читают дурно, церковного устава не знают, почти все жизни нетрезвой. Оказываются не соответствующими своему назначению» [10, д. 24].

Конечно, нельзя говорить о поголовном увлечении церковных служителей алкогольными напитками. Некоторые из них вели упорную борьбу с пьянством русского населения. Заслуживают одобрения хлопоты аулие-атинского протоиерея Богословского о полном прекращении продажи всякого рода алкоголя. Возможно, к этим действиям его подтолкнули наблюдение

ния за жизнью мусульманского населения, ведущего согласно канонам шариата в основном трезвый образ жизни. Вероятна и другая причина – выход антиалкогольного постановления Туркестанской духовной консистории [11, л. 3]. В связи с этим он говорил много проповедей, беседовал на указанную тему в школах и других местах, проводил опрос русского населения, но при всем желании и влиянии смог набрать только 300 подписей от 5 тысяч русского населения Аулие-Аты [12, л. 7], из них половина женщин, часть несовершеннолетних, а часть после подписания приходила к начальнику уезда с просьбой дать разрешение на бутылку водки. Реакция русской части населения на проведенную кампанию свидетельствовала о том,

что подобные мероприятия не могут полностью предотвратить распространения этого зла. Следует отметить, что в большинстве своем русское православное духовенство пыталось всевозможными средствами отвлечь переселенцев от «зеленого змия».

Как видим, православные священнослужители принимали участие в борьбе против употребления алкоголя. Случаи нетрезвого образа жизни отдельных церковнослужителей нацеливали истинных сторонников православия на искоренение таких фактов. Создание обществ трезвости при духовных епархиях свидетельствовало о существенном вкладе русского духовенства в борьбу за трезвый образ жизни.

#### Источники и литература

1. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2322.
2. Семенов П. П. Живописная Россия. Русская Средняя Азия. СПб.–М, 1885. Т. 10
3. ЦГА РК. Ф. 393, Оп. 1. Д. 83
4. Ушакова О. В. Духовенство Омской епархии и трезвенное движение в 1904–1917 гг.: Тез. докл. и сообщений регион. науч.-метод. конф. Омск, 1997
5. ЦГА РК. Ф. 584. Оп. 1. Д. 1.
6. ЦГА РК. Ф. 320. Оп. 1. Д. 4.
7. ЦГА РК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 24.
8. ЦГА РК. Ф. 393. Оп. 1. Д. 129.
9. Степной край. 1896. 31 марта.
10. ЦГА РК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 6.
11. ЦГА РК. Ф. 146. Оп. 1. Д. 100
12. ЦГА РК. Ф. 146. Оп. 1. Д. 31

### Обряд повивания невесты как семантический комплекс (на материале традиционной свадьбы с. Камышенка Петропавловского района)

М. Н. Сигарева

Драматургия традиционного свадебного обряда воплощается во взаимодействии различных его функциональных линий, основными из которых являются линия отчуждения невесты от своего рода и линия соединения пары, так как главное назначение обряда заключается в совершении перехода девушки-невесты в иное пространство и биосоциальный статус, а также воссоединении двух изначально чуждых друг другу начал – рода жениха и рода невесты. Суть свадебных обрядовых действий – постоянные перемещения между двумя полюсами, последовательное пересечение их границ, соответствующим образом ритуально осмысленные и облеченные в художественную форму.

Результат же совершенного в итоге перехода из прежнего состояния в новое закреплялся внешним выражением – обрядом повивания (окручивания) невесты – переплетания кос «по-женски» и надевания женского головного убора. Обряд занимает центральное место в традиционной свадьбе и представляет собой сложный комплекс выразительных средств, который основывается на системе мифологических представлений культурной традиции, а также зависит от контекста бытования<sup>1</sup>. Все образующие названную художественную форму элемен-

ты находятся в тесной взаимосвязи и соподчиненности.

*Структурно-художественная форма.* Обряд повивания невесты традиционной камышенской свадьбы предстает собой взаимодействие трех составляющих – поэтической, музыкальной и акционально-изобразительной, в том числе хореографической, объединяющим началом которых служит смысловое и функциональное поле и композиционно-ритмические закономерности организации формы<sup>2</sup>. Фольклорный текст<sup>3</sup> соединяет в себе интонационно-ритмические комплексы, ладоинтонационную систему, мотивы, сюжеты, образы поэтического текста, пластичное и объемное изображение, кинетический, жестовый ряд, пластику, графику движений, взаимоотношение которых выражается в композиционном строении и драматургии свадебного обряда.

Самостоятельное развитие функциональных линий отчуждения невесты от своего рода, семьи и воссоединения родов в обрядах сватовства, пропоя, «глядения полатей», прощания с родителями, встречи свадебного поезда, выкупа невесты приводит к их кульминационному взаимодействию в обряде повивания невесты. Само название обряда отражает его смысл. По В. И. Далю, «окрутить», «обкрутить», «окручать», «окручивать», «окручать» означает «за-

<sup>1</sup> Подразумевается контекст в широком смысле слова – не только пространственно-временные условия исполнения, но и культурная традиция в целом.

<sup>2</sup> Имеется в виду ритм как согласование и упорядочение пространственно-временного развертывания формы.

<sup>3</sup> Научная категория «фольклорно-этнографический текст»

введена А. М. Мехнецовым в целях системного изучения фольклора и раскрывается как «законченный в функционально-содержательном и композиционном отношениях фрагмент народной традиционной культуры, сущность которого в той или иной степени передается художественными средствами выражения» [3, с. 180].

плести косу на две, обвить вокруг головы, надеть кокошник, повойник». Название «повивание», исполняющееся в переселенческой свадьбе, в отличие от вышеуказанного старожильческого, имеет аналогичное значение. Кроме того, прослеживается его общая этимология со словами, связанными с родовспоможением, — «повивальный», «повитуха». Таким образом, в южно-русском названии отражаются лежащие в основе обряда мифологические представления о «смерти», «временном уходе» в потусторонний мир невесты для своего рода с последующим «воскрешением», «возрождением» ее в роде мужа.

Разнообразные атрибуты, используемые в обряде повивания невесты, представляют собой символы мировоззренческих понятий, предметное воплощение его основных смысловых доминант. Большинство из них имеет непосредственное отношение к невесте, прежде всего к ее голове, волосам. Как известно, волосы в традиционной культуре наделены магической силой. В традиционных культурах многих народов они имеют мифологическую связь с нитями жизни. Ритуальное расчесывание волос невесты и жениха в обряде повивания производится с целью увеличения жизненной силы и способности молодых к деторождению. Оно усиливается поэтическими и музыкальными образами, имеющими знаковый характер:

Иван Ильич, Пелагея Семеновна,  
дружко с подружьем, с честным поездом,  
разряхитя молодому князю кудри расчесать,  
а молодой княгине косочку расплесть и надвоя заплесть.

Коса — символ девичества, воли, девической гордости (воплощением ее являются также символы девьей красоты — дерево, лента, венок и др., в камышенной свадьбе это свадебный веник, украшенный лентами и ожерельями). К моменту венчания молодых и повивания невесты коса находится в расплетенном состоянии, перехвачена лентой в пучок на затылке и символизирует собой состояние «небытия», «перехода». А продажа косы в обряде выкупа невесты символизирует приобретение полной власти над девушкой ее новой семьей. Деление косы надвое в обряде повивания невесты, сопровождавшееся целым рядом охранительных действий и обрядовым пением, представляет собой, с одной стороны, символическое закрепление перехода в новый социальный статус (из девичества в замужество, когда девка становится молодухой), а с другой — соединение двух родов, подчеркиваемое одновременным плетением кос двумя свашками — крестными со стороны жениха и со стороны невесты. Сакральность момента подчеркивается местом проведения обряда (красный, «святой» угол), испрашиванием благословения, закрыванием молодых шалью, зажиганием свечей, трехкратным обнесением молодых шалью после повивания и посыпанием хмелем, наделенным особой магической силой защиты и плодородия. Головной убор, надеваемый во время обряда, также обладает семантикой «перехода». Венец, одновременно символизировавший девью красоту и наделенный символикой брака, надевался на голо-

ву в виде шашмуры (мягкой шапочки с обручем вокруг головы), замененной со временем «обручиком», и покрывался сверху платком, которых по-бабьи по-вызывалось два.

Семантика музыкальных, поэтических, хореографических фольклорных текстов, сопровождающих обрядовые действия, совпадает с ними. Монологи, связанные с отчуждением невесты, сменяются в обряде повивания невесты динамичными диалогами, направленными на воссоединение родов. Для этого используются поэтические формулы, имеющие знаковый характер, символические образы и выразительный изобразительный ряд, сопровождающий их. Сравните:

Устава(а)йт(а), ма(а)и(и) па...дружен(ы)ки,  
Да умойте(е)ся вадичкей,  
Да утрите(а)ся маей...(й) утирачкей,  
Да ско(о)ра е(э)та вам будя,  
И вы у(у)се(е) пайде(е)те  
Сва(и)м(ы) путем(ы)-дароженкей  
И у чужи(и)е людюшки.

\*\*\*

Прасти мене, да ради(и)май батюш(и)ка,  
Да я вид(ы)на табе надаела  
И радима(а)я мамуш(и)ка,  
И вы атдава(а)ите(е) у(у) чужи(и)е людюш(и)ки,  
И как(ы) вам(ы) мене ни жал(ы)ка.

\*\*\*

- Вот так. Хараши малады, но мы вам их ня пакажем!
- Да мы их и глядеть ня будем...
- Нет, охота поглядеть.
- А нам вот выкупитя!
- У меня, чей, копеек двадцать.
- О! Двадцать копеек! Да мы вас и из-за стала выганим, ня толька...
- Вы што, истамилси сижу, жду.
- Ну, нам дела мала. Выкупитя! Выкупитя!
- Ну, сколя вам?
- Да у мене, чей, двадцать капеек есть.
- С двадцать капейками выходитя отседа! Мы без вас обойдемси!
- Дак, чей-то, нет, какая-то несладкая вино. Надо позолотить.
- Ну, это дело другая. Есть че папить, выпьем и пахмелье у нас будя.
- Вот теперь глядитя маладых!

Интонационно-ритмические комплексы — формульные напевы традиционной камышенной свадьбы — вступают в кульминационное взаимодействие в обряде повивания невесты, усиливая драматургическую кульминацию свадебного обряда. Линия отчуждения невесты, приходя здесь к логическому завершению, получает развитие в новых напевах, соединяющих в себе элементы голошений и лирических обрядовых песен, связанных с образами прощания с семьей, родительским домом, подружками («Да из поля-то, поля», «Да повили кукушку»). Линия воссоединения родов, воплощенная формульным напевом плясового характера, поддерживается обрядовым величанием молодых («Ой, хмель ты мой, хмялинушка»). Образы князя и княгини, название молодых по имени-отчеству в обрядовых песнях повивания невесты — это и констатация перехода моло-

дых из юношества в социальную зрелость, и временное приближение их к божеству, временное «воцарение», или временный «уход» их в потусторонний мир, наряду с надеванием православных венцов и женского головного убора, несущего подобную смысловую нагрузку. Таким образом, взаимопроникновение интонационно-ритмических оборотов двух типов формульных напевов, выраженное в обрядовых песнях, сопровождающих обряд повивания невесты, соответствует кульминационному столкновению ос-

новных функциональных линий свадебного обряда на ином уровне художественной формы.

Представленный опыт системного анализа обряда повивания невесты традиционной свадьбы с Камышенка Петропавловского района позволяет убедиться в том, что все образующие анализируемую художественную форму элементы представляют собой равноценные семантические коды, одновременная, параллельная расшифровка которых позволяет выявить специфику и раскрыть содержание фольклорного текста.

#### Источники и литература

1. Банин А. А. Музыка устной традиции как лингво-музыкальная система // Музыка устной традиции: Материалы международ. науч.-практ. конф. памяти А. В. Рудневой. М., 1999.
2. Мехнецов А. М. Традиция как основополагающий принцип народной музыкальной культуры // Русская народная песня. Стиль. Жанр. Традиция: Сб. науч. ст. Л., 1985.
3. Мехнецов А. М. Фольклорный текст в структуре явлений народной традиционной культуры // Музыка устной традиции: Материалы международ. науч. конф. Памяти А. В. Рудневой. М., 1999.
4. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
5. Русская свадьба / Сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванов. Т. 1. М., 2000.
6. Русская свадьба / Сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванов. — М., 2001. Т. 2.
7. Сигарева М. Н. Свадебный обряд села Камышенка Петропавловского района // Учен. зап. Алтайского гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2 / Редкол. — О. Н. Труевцева (гл. ред.) и др. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2002.
8. Теплова И. Б. Опыт систематизации напевов свадебных песен северо-западных областей России // Русская народная песня. Стиль. Жанр. Традиция: Сб. науч. ст. Л., 1985.
9. Щуров В. М. Южнорусская песенная традиция М., 1987.

### Поверья русских крестьян Верхнего и Среднего Приобья конца XIX — начала XX вв., связанные с целительными свойствами рубах

Е. Ф. Фурсова

Литературные источники XVI–XVII вв. в виде описаний очевидцев, воспоминаний дипломатов, дневников путешественников свидетельствуют о том, что в те времена русские люди, в том числе высокопоставленные чины, верили в чудодейственную силу нательного платья. Считалось, что посредством несложных операций с рубахой — снятия с нее ворота, выдергивания нитей — можно целенаправленно воздействовать и на человека, ее носящего. Вот почему при наборе работниц в царицыны мастерские произносились клятвы о том, чтобы «...лиха никотораго не чинити...» [1, с. 570–571]. Царедворцы жили в постоянном страхе заболеть, быть испорченными, почему нательное белье доверяли готовить лишь самым близким, проверенным людям. Часто государи ни для царя и детей сами шили и вышивали такие интимные предметы туалета, как сорочки [2, с. 35]. Много предосторожностей соблюдалось даже при отправке царского белья для полоскания: к реке ехали под охраной ночью — во избежание насылания тех же злых чар [3, с. 205]. В народе, как показывают полевые этнографические материалы, подобная вера в магические свойства нательной одежды дожила до первой трети XX в.

О причинах возникновения веры в магическую силу нательных рубах есть несколько мнений. С точки зрения людей традиционного общества нагота, отсутствие одежды на теле чрезвычайно опасно, поскольку человек оказывается открыт нежелательным магическим воздействиям [4]. Такие ученые, как Hirn, Spenser и Gellen, считали важнейшей функ-

цией одежды, обусловившей ее появление, «копирование человеческой потребности защитить себя от воздействия недоброжелательных духовных сил» [4]. Это можно понять в том смысле, что платье, украшение, головные уборы сами по себе обладают магическими защитными свойствами. По одному из законов Д. Фрезера, рубаха, прилегающая к телу, является проводником сверхъестественных сил (энергий), заключенных в нагом теле. В результате анализа большого количества этнографического материала автор разделил всю симпатическую магию на гомеопатическую (подобное лечится подобным) и контактную, основанную на контакте [5, с. 19, 20]. Подобные взгляды высказывал исследователь П. Г. Богатырев в работе «Функции национального костюма в Моравской Словакии» [6, с. 315]. Массу примеров «зачаровывания» и «расчаровывания» одеждой дает фольклор, например, сказочные сюжеты о снятии страшно-го заклятия с братьев-лебедей посредством рубах из крапивного полотна (Г. Х. Андерсен, «Дикие лебеди», и др.). Символика одежды, ее «сверхъестественные» свойства отмечались в работах русских и советских этнографов, но «целительным» качествам рубах особого внимания не уделялось [7].

В основу данной статьи, затрагивающей вопросы использования рубах в различных приемах лечения крестьян Верхнего и Среднего Приобья, положены полевые материалы, собранные и записанные автором в 1986–1999 гг. Территориально наши исследования охватывают прилегающие к Оби районы Новосибирской области и Алтайского края (в конце XIX —

начале XX в., это часть Барнаульского и Кузнецкого округов Алтайского горного округа). Среди наших информаторов преобладали люди, родившиеся в конце XIX — начале XX в., в основном старожилы православного (включая старообрядческое) вероисповедания [8]. Опрос людей пожилого возраста, которые, как правило, помнят еще рассказы своих родителей и дедов, позволил расширить хронологические рамки работы, охватывающие вторую половину XIX — начало XX в.

Причиной возникновения болезни селяне Приобья считали как естественные, обусловленные инфекцией, простудой, переутомлением, причины, так и «сглаз», «порчу», которые, по их мнению, являлись такими же естественными причинами. Сглаз отличался от порчи тем, что не случался из-за недоброжелательности и не был результатом специального воздействия. «Глазливый» человек, а это бывал тот, кого «мать отнимала от груди два раза», мог посмотреть в недобрый час и сглазить. Нам не раз приходилось слышать о способе предохранения от такого случайного воздействия: одну из одежд, а именно, нательную рубаху, надо носить в вывернутом состоянии. Например, если человек заблудился в лесу, то, для того, чтобы исправить положение и «снять наваждение» (возможно, напущенное лесными духами), надо было вывернуть одежду наизнанку или переменить обувь с левой ноги на правую [9].

Вспоминают, что в старые годы, когда наши информаторы были девочками и мальчиками, еще активно действовали колдуны или, по местному, «знатики» (т. е. знахари, знающие люди). Страшно расправлялись они с кем-либо неугодным. Встречаются сообщения о «порче» мужчин, на которых «одевали хомуты» (воспалались половые органы), и те в мучениях умирали. Уберечься от порчи было намного сложнее, чем от сглаза, хотя в случае необходимости принцип защиты применялся тот же самый.

В разговорах упоминалось и христианское объяснение происхождения болезней: их насылают Бог в наказание за грехи. До сих пор сохранились воспоминания о возможных наказаниях из-за неуважения запретов на работу в различные календарные сроки: в случае неурочного снования, прядения, изготовления одежды нарушитель мог заболеть и даже умереть [10, с. 255]. Бытует специфичный взгляд на поведение беременных женщин при прядении, сновании, выражающийся в запрете перешагивать через нити. В таких рассказах присутствует один и тот же сюжет: у роженицы появляется ребенок, опутанный пуповиной. По поводу исцеления пряжей, спряденной в обратную сторону, старожилы дают следующее объяснение: скручивая ее назад, можно вернуться к исходному, т. е. здоровому состоянию (иными словами, прервать естественный ход судьбы). Такими же качествами обладали и связанные или сплетенные из таких нитей пояса. «Хвораешь — поясья из поско-ни, конопли. Скать в обратную сторону, наотмашь. В две нити скручивать и обвязывать больное место» [11]. Несмотря на «дьявольское» или, напротив, «божественное» происхождение хворей, большинство

информаторов убеждены в возможности и необходимости их лечения.

Таким образом, тайная связь человека и надетой на него одежды была хорошо известна русским крестьянам-сибирякам конца XIX — начала XX в. Представление о сосредоточении в нательных рубахах магической силы вызвало появление запрета на обмен ими, тогда как верхнюю одежду, украшения передавать другому человеку не считалось предосудительным.

В зависимости от «целительных» свойств и способов их приобретения нательные рубахи можно подразделить на несколько групп: рубахи, имеющие общий признак с болезнью («в масть»), «обидённые», «молодушечьи», «хозяйские», погребальные.

*Рубахи «в масть болезни».* Эти рубахи использовались при лечении не очень тяжелых инфекционных заболеваний. В с. Чемское бывшей Легостаевской волости Барнаульского округа М. И. Горева хорошо помнит о случае исцеления «батюшкой» ее детей, заболевших оспой. По совету священника в комнате, где находились больные, закрыли окна красным полотном, а на ребят надели рубахи из «красного товара». В самый опасный период дети сидели под большим столом, накрытым красной же скатертью. Раны на теле мать часто смазывала парным молоком. Когда болячки подсохли, святой отец разрешил попариться в легкой баньке [13].

Примерно тем же рекомендациям следовали и при лечении других распространенных болезней — краснухи, золотухи. В Малышевской волости Барнаульского округа при заболевании краснухой тщательно завешивали красным полотном окна, чтобы дневной свет не проникал в избу. Для лечения золотушных использовалась одежда также красного цвета. «Курс» дополнялся примочками из водного настоя «собачек» (череды), питьем запаренных листьев смородины — «смородишником». Некоторые из наших информаторов, «знающих» женщин, пытаются объяснить механизм подобного врачевания тем, что красная рубаха переносит болезнь со внутренних органов человека на кожу, где с ней уже легче справиться. Так, старообрядка А. И. Шмакова из д. Коурак бывшей Тарсьминской волости Кузнецкого округа считает, что, когда «ребятишки корью заболеют, их надо замотать красным (кумачом). Краснота выступит на тело, а иначе корь на сердце упадет и тогда — смерть. После этого уже берегли детей, в тепле держали». При лечении других заболеваний использовали и рубахи других цветов. Например, когда человек заболел желтухой, надо было вставлять в уши золотые серьги, есть цвет подсолнечника и носить одежду желтого цвета [15]. Впоследствии от такого белья избавлялись: складывали в укромное место и затем сжигали на масляных кострах. В тяжелые годы войн, когда каждую вещь берегли, рубахи стирали и продолжали носить как обычные.

Как видно из приведенных примеров, у русских крестьян Приобья была распространена вера в магические способы передачи инфекционных болезней. Они «передавались» нательной рубахе как внешней

оболочке человека. Снимая ее, больной, подобно сбросившей кожу змее, «обновлялся», т. е. выздоравливал. Но свойства предмета-реципиента должны быть аналогичны каким-либо характеристикам болезни. В описанных случаях за такую общую черту был взят цвет: красный, когда на коже человека появлялись болезненные раздражения красного цвета, желтый — когда кожа приобретала желтоватый оттенок. Принцип поиска аналогий между болезнью и рубахой информаторы объясняют так: «Надо подобрать такую же масть к этой болезни». Возможно, что этим народные лекари пытались «задобрить» болезнь. Ведь, как известно, крестьяне представляли себе болезни в виде живых существ, в том числе имевших человеческий облик. Вероятно, рубаха, «понавившаяся» той или иной болезни, ей и «отдавалась» посредством и вместе с принадлежащим ей по праву цветом [16]. Сходная «цветотерапия», но не инфекционных, а локализованных в какой-либо части тела заболеваний наблюдалась исследователями XX в. у сургутских крестьян. В Сургутском крае лечили «притку» (опухоль и красноту на ногах и щеках), прикладывая натертое мелом красное сукно, а «колку» (колющие боли в груди) — синим сукном [15, с. 77–78]. Каждое заболевание как бы характеризовалось своей цветовой гаммой, ориентируясь на которую народные лекари подбирали способы лечения.

В этнографической литературе описаны факты, позволяющие считать, что в прошлом у восточных славян бытовали верования в возможность передачи болезней реципиентам — земле, деревьям, животным, людям. Однако литературные источники не позволяют более или менее полно судить о «целенности» рубах на древнеславянском материале, так как эти наблюдения носят фрагментарный, единичный характер. Тем более ценно для нас сообщение этнографа XIX в. И. П. Сахарова о том, что «в Туле 23 июня (день Аграфены Купальницы. — Е. Ф.) крестьяне выходят в поле в чистых белых рубашках, составляют костры из хворосту, старики через трение в кружке добывают огонь... В костре старушки-матери сжигают сорочки, взятые с больных детей, с уверенностью, что от этого обряда прекратятся болезни их детей» [16, с. 839]. К сожалению, здесь не описаны эти сорочки. Какие они? Несомненно одно: описан очистительный обряд уничтожения реципиента.

*«Обыденные» рубахи.* Большая исцеляющая сила приписывалась особым «обыденным» рубахам. Их использовали для лечения тяжелых инфекционных заболеваний. «Обыденная» рубаха — это рубаха, сделанная за один день («обыдёнок»), начиная с обработки сырья и кончая последним стежком. В Малышевской волости Барнаульского округа, когда в семье кто-то заболел тифом, чумой и т. п., обращались за помощью к родственницам или соседским женщинам с просьбой помочь сделать «обыденушку» рубаху. Обычно в такой просьбе никто не отказывал. Приглашенные, отбросив прочие дела, собирались в установленный день, работали, не жалея себя. Начинали резать, мочить лен. Летела кострица из-под трепала, шуршала железная щеть, и кудель

попадала в руки прядильщиц. Под свист веретен кто-то готовил сновалку, кто-то устанавливал ткацкий станок. В зависимости от того, кто болел, готовили мужскую или женскую рубаху [17]. Таким образом, эта рубаха являлась детищем крестьянской (соседской) общины.

Во время массовых эпидемий приобские крестьяне готовили «обыденные» рубахи всем миром. Проведение одного из таких последних обрядов было записано краеведом, жителем с. Тараданова Малышевской волости П. Ф. Пирожковым. В 1892 г. холера косила людей в соседних Сузуне, Поротниково, Малышево, Бобровке. В д. Зорино решили уберечься так, как посоветовал местный знахарь, — «обыденной» рубахой. Вечером готовую конопляную рубаху повесили у ворот «поскотины» (ограды вокруг села). Далее следовал обряд «огорода». Две благочестивые девушки и такой же парень запряглись в соху и обошли вокруг деревни. Тройку вел «знаток», который при этом читал вслух заговор [18]. Во время полевых исследований в районах Васюганья нам встречались белорусские крестьянки, наблюдавшие в детстве изготовление такой рубахи от засухи: «Слышала, как делали, но сама не делала» (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района НСО).

В «обыденной» рубахе, следовательно, цветовой признак уже не играл никакой роли. Здесь важна была магическая сила, которая ей сообщалась коллективом и на которую коллектив возлагал надежды на спасение. Однако и в данном случае надевание рубахи (или вынос ее за пределы деревни) имело ту же цель, что и надевание окрашенной одежды, — обмануть болезнь и отдать одежду взамен живых людей. В функции рубахи входило исполнение роли умиловительной жертвы. Эпидемия чумы, нахлынувшая в 1860 г. в д. Крутиху Барнаульского округа, описана крестьянином этой деревни «в образе двух женщин, из коих одна нагая, это самая злейшая, а другая, одетая, — милосерднее». «Значит, — продолжает автор, — счастлив тот двор, на долю которого достанется последняя из этих ужасных женщин...» [19, с. 42]. Из этого сообщения следует, что дух болезни в виде одетой женщины имел, по представлениям крестьян, гораздо менее разрушительный характер, чем нагой. Стремлением каждой женщины откупиться от болезни объясняется тот факт, что практически все хотели вложить свой труд в изготовление «обыденушки» рубахи. Д. К. Зеленин абсолютно верно, на наш взгляд, разглядел в «обыденных» вещах (у него полотенцах) и «обыденных» храмах пережиток прежних коллективных работ [20, с. 100]. Вместе с тем говорить о сибирских рубахах только как об имеющих апотропейное значение — значит не раскрыть всю суть вопроса [20, с. 100]. Здесь, как уже отмечалось, важен факт изготовления умиловительной жертвы за один световой день. Вследствие такого способа сакрализации, когда одежда не подвергалась воздействию ночных нечистых духов, рубахи становились безупречно чистыми. Но, по народным поверьям, «нечисть» более всего и активизируется в чистых местах (например, ночью в церкви), да

и бросается в первую очередь на чистые предметы. Поэтому крестьяне д. Зориной ставили приманку-рубаху для отвода злого духа болезни, одновременно защищая деревню «опахиванием» плугом и заговорами.

В этнографической литературе известны факты тканья «обыдённых» полотенец у белорусов, в меньшей степени — у русских и украинцев. Мы убедились, что этот обычай бытовал в прошлом у многих крестьян Барнаульского округа, но в форме изготовления рубах, а не полотенец. Средство «спасения» от тяжелых инфекционных заболеваний зафиксировано в старожильской среде, что исключает необходимость связать его происхождение с влиянием переселенцев-белосов [21, с. 42].

*«Молодушечьи» рубахи.* В народных обычаях и обрядах — как календарного цикла, так и семейно-свадебных — «молодухам» отводилась особая роль (вспомним ритуальные катания с масленских гор, купания в день Ивана Купалы и пр.). Совершенно необычным было отношение к используемой в обряде первой брачной ночи «молодушечьей» рубахе. «Спать на подклет» молодоженов отводили сразу после возвращения домой по окончании бракосочетания. Повсюду в Приобском регионе этот обряд играл центральную роль на свадьбе, особенно в семьях так называемых «чалдонов». До результатов «подклета» настроение у гостей — родственников, соседей, сидящих за праздничным столом, — можно было определить как ожидание: ожидали вестей — «честна» («добрая») или «нечестная» («недобрая») невеста. От этого зависел эмоциональный настрой свадебного пира в целом. Даже невестины отец и мать пока не приглашались за общий стол. «И... вдруг начнут веселиться, петь люди, когда сваха или дружка сообщат, что „все в порядке“. Наоборот, печальный, сдержанный характер носила свадьба при обратных обстоятельствах. В ряде мест невеста сама показывалась в рубахе, демонстрируя свою непорочность, чистоту (например, в Николаевской волости Барнаульского округа), однако чаще рубаху показывала сваха. После ритуального мытья в бане невеста переодевалась в новую одежду, нередко даже более нарядную, чем прежде. Ее брачную рубаху быстро припрятывали в укромном месте, берегли и никогда не стирали. Этой рубахе приписывались целительные свойства [22].

В Легостаевской, Малышевской, Боровлянской и других волостях «молодушечьей» рубахой лечили «порченных» детей. Верили, что завернув ребенка в эту одежду, можно очистить его от воздействия «злого глаза» и от «испуга». Лечить эти заболевания считалось необходимым, поскольку они могли отразиться на всей судьбе и даже на всей последующей жизни — после смерти. Осуществлялись и «профилактические» мероприятия: мать пеленала своего ребенка брачной рубахой для того, чтобы порча не грозила ему никогда [22]. Рубахами молодух повсеместно лечили и взрослых «суроченных» людей, а также тех, кто страдал заболеваниями психики.

В работах, написанных по этнографическим материалам восточных славян, встречаются упоминания

о целебных свойствах брачной одежды [23]. У русских Европейской России молодущечья рубаха носила название «калинка», «целошная», у украинцев — «покраса» [21, с. 43]. Однако на сегодняшний день можно констатировать, что исследование «исцеляющих» свойств «молодушечьей» рубахи затруднено из-за явно недостаточного количества фактических данных. Обряд «подклета», демонстрирующий поведение невесты, имел, видимо, значение не только и даже не столько для брачующейся пары, сколько для всего коллектива. В основе такой заинтересованности лежала вера в воздействие отношений полов на природу, окружающий мир.

Почему же все-таки рубаха молодой приобретала способность исцелять? Е. Г. Кагаров связывал это с верой «в отвращающую силу крови, исходящей из genitalia женщины, а тем более девственницы» [21, с. 43]. Священная чистота невесты материализовалась в ее рубахе, которая, как и «обыдённая», могла принимать на себя болезни. Н. Ф. Сумцов в работе «О свадебных обрядах преимущественно русских» упоминает о том, что в России брачную или свадебную одежду хранили до смерти, иногда даже передавали из рода в род [24, с. 65]. В Харьковской губернии простое прикосновение к венчальному платью сулило исцеление [25, с. 76]. Аналогичные поверья фиксировались нами в Легостаевской (с. Старые Ики или Новососедово), Ординской (с. Сушиха), Чаусской (д. Кандаурово, Базой) волостях Барнаульского и Томского округов. Венчальными парочками здесь накрывали больного «падучей», широко применялись они и при лечении детских болезней — «родимчика», «младенческой» (при испуге, припадках). Как видно, особое отношение к «молодушечьей» рубахе было впоследствии под влиянием христианства перенесено на венчальное платье.

*Женская «хозяйская» рубаха.* Говоря о разновидностях «целительных» рубах, следует заметить, что подобные качества приписывались женским нательным рубахам без каких-либо сопровождающих их изготовление обрядов. Это одежда, которую крестьянка носила повседневно и не снимала даже на ночь, заключала в себе магическую силу. Ее использовали главным образом в хозяйстве при различных заболеваниях скота в виде «порчи». В д. Легостаевой Искитимского района в чалдонской семье Лямкиных нам поведали о простом и надежном способе борьбы с «порчей» скота: если кто-то сглазил корову и она перестала давать молоко, то ее вымя надо было протереть подолом своей «хозяйской» рубахи [25, с. 76]. Женская рубаха обладала и умиротворяющим действием. В случае необходимости ее набрасывали на рога бодучих или испугавшихся животных.

Несомненно, вылечиваемыми болезнями «хозяйская» рубаха была близка «молодушечьей». И та и другая обладали способностью снимать «вселившуюся нечисть», различались лишь объекты воздействия. Сила молодущечьей нацеливалась на исцеление людей, хозяйской — животных.

*Погребальные рубахи.* В верованиях приобских крестьян погребальная одежда, и в частности руба-

ха, также обладала мощным воздействием на людей. Воздействие заключалось в усмирении людей в состоянии аффекта, «обезвреживании» недоброжелателей, воров. Причем «смирительными» свойствами обладали даже нити, вытасченные из погребальной рубахи. В чалдонских деревнях и сегодня можно услышать воспоминания о прежних женских хитростях: такие нити зашивали в рубаху жениха, чтобы будущий муж был спокойного нрава, не дрался, не бил жену [26]. Таким образом, в данном случае срабатывала симпатическая магия: умерший максимально спокоен — «пусть же частичка покоя передается и живому».

#### Источники и литература

1. Забелин И. Е. Домашний быт русских царич в XVI–XVII столетиях. М., 1901.
2. Забелин И. Е. Как жили в старину русские цари-государя. М., 1991.
3. Громов Г. Г. Одежда // Очерки русской культуры XVII века. М., 1979. Ч. 1.
4. Ronald A. Schwarz. Uncovering the Secret Vice: Toward an Anthropology of Clothing and Adornment // *Fabrics of Culture*. Paris; N. Y. 1979.
5. Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1983.
6. Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // *Вопросы теории народного искусства*. М., 1971.
7. Напр. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // *Сб. МАЭ*. Л., 1929. Т. 8. С. 160; Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — нач. XX в. М., 1984.
8. Часть сибиряков-старожилов называют себя «ча(е)лдонами», по их версии, они будто бы выходцы с р. Чала и Дона. Возможно, некоторые группы действительно имеют казачьи корни. Приверженцы старой веры, широко известные здесь как «кержаки», также далеко не все выходцы с р. Керженец Нижегородской губернии.
9. Записано автором в 1990 г. от Морозовой Марины Михайловны, 1902 г. р., православной. Привезена из Вологодской губернии в 1904 г.
10. Фурсова Е. Ф. Запреты-обереги на женские работы со льном (на примере восточнославянских этнокультурных групп Приобья) // *Тез. междунаrod. науч. конф. «Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур*. Новосибирск, 1995.
11. Записано автором от Дедухиной Любавы Петровны, 1907 г. р.
12. Безусловно, отголоском подобных воззрений было и требование иметь каждому человеку персональный веник для парильни, причем каждый раз парились новым. Посредством соприкосновения с телом человека веник становился проводником магических сил.
13. Записано автором от Горовой Матрены Илларионовны, 1913 г. р., православной. Ее родители приехали в нач. XX в. из Самарской губ.
14. Подобная вера в магию «цветовой гармонии» зафиксированы автором и в отношении болезней домашних животных. Скот, а также кошек и собак подбирали таким образом, чтобы «подмастить» домовому, по-местному «соседке», который, оказывается, был очень чувствителен к цвету. Только если домовому придется по душе окрас животных, он не напустит на них болезнь.
15. Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // *Записки ЗСО РГО*. Омск, 1903. Кн. 30.
16. Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб, 1837. Т. 2. Кн. 7.
17. Записано в 1991 г. от жительницы с. Каргополово Сузунского р-на Новосибирской области Некрасовой Евдокии Михайловны, 1921 г. р., родом из старообрядческой семьи. Родилась в соседней деревне Зориной.
18. Полевые записи автора 1991 г.
19. Школдин П. Хозяйственно-статистическое описание Бурлинской волости // *Журн. заседаний о-ва сельск. хоз-ва*. 1863. Кн. 1.
20. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
21. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начало XX в. М., 1984.
22. Если на молодущею рубаху возлагались другие надежды, то ее сразу после подклета мочили в квасе, а тот квас подставляли выпить жениху, чтобы тот «любил только свою жену». Полевые записи 1991 г. в д. Мереть Сузунского р-на Новосибирской обл.
23. Записано автором в 1990 г. в с. Усть-Чем Искитимского р-на Новосибирской области от Шабурниковой Дарьи Дмитриевны, 1909 г.р., старообрядки.
24. Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // *Изв. Академии наук*. 1917. Вып. 9.
25. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881.
26. Записано автором от жителей с. Легостаево Искитимского р-на Новосибирской обл. в 1990 г.

### «Я много чего могу!» Народная целительница из сибирской деревни<sup>1</sup>

*Е. К. Шишкова*

Красноярский край, Назаровский район, Антропово. В этой небольшой деревушке, окруженной саянскими отрогами и речками, я родилась и выросла. В городе я живу уже 6 лет, а когда приезжаю в деревню, то снова как будто попадаю в детство.

Нашей деревне более 250 лет, и какие только люди не обитали в ней! Моя прабабушка рассказывала, что в годы ее детства в деревне жили старoverы. Их дома стояли за рекой, и они редко заходили в саму деревню. Затем они ушли в тайгу, в сторону Хака-

<sup>1</sup> Научный руководитель, редактор и автор примечаний — д-р ист. наук, проф. В. А. Зверев.



сии. Дома их пустовали, другие люди постепенно заселили их, сделали хороший мост через р. Хабаровку (она впадает в р. Сereж), и вскоре на втором берегу выросло достаточно большое поселение, которое назвали Заречка. Несмотря на то, что в 1996 г. на деревенские дома прибили таблички с номерами, придумали названия улицам, все равно второй берег сельчане называют Заречкой. А деревня Антропово названа так в честь первого поселенца, которого звали Антроп-бобыль. Изба его стояла на небольшом полуострове у слияния Сereжа и Хабаровки, но это только предположение, хотя сельчане так утверждают. Неоднократно возле деревни стоял табор цыган, здесь селились «алтайцы» (переселенцы с Алтая), жили голодающие приехавшие из Пензенской области в 1934–1935 гг., репрессированные в 1941 г. немцы.

Теперь это вызывает улыбку, но моя бабушка, когда садилась пряхть, всегда нас, внуков, баловала необычными историями, похожими на сказки (про русалок, домовых, леших), и утверждала, что это сущая правда. Пела нам песни. Я как-то хотела записать ее песни на магнитофон, но она отказалась и разрешила только записать их слова на бумаге.

Деревня наша славилась своими врачевателями, целителями. Из окружных деревень съезжались люди, чтобы вылечить рожу, свинку, заговорить чирей, «поправить» спину, поставить на место «сорванный» живот. Но были и такие «целители», которые делали «присушку», могли навести мор на скот и т. д.

Когда я поступила на исторический факультет, меня заинтересовала тема народного лечения, и исследование я начала со своей семьи, а именно – с бабушек и дедушек. Я вспомнила, что когда мне было 6–7 лет, моя прабабушка лечила меня от заикания. Я спросила об этом моего деда, Николая Николаевича Тепляшина. Дед рассказал:

– Да, умела, могла. Баушка лечила хорошо и людей, и скотину. Сама она была верующая, всегда молилась – утром, вечером, и когда лечиться к ней приходили. Бывало, подойдет к часовне<sup>1</sup>, пошепчет молитву и только тогда лечит. Мне было 5 лет, привезли ей с Кибитеня (соседняя деревня) парнишку – его змея укусила, нога была вся опухшая. Баушка помолилась, достала из скрини<sup>2</sup> утюг, который еще на углях разводился, и мешочек, сшитый из какой-то красной тряпки, а там полным-полно сшитых из всяких тряпок змей. И вот она раздула утюг, берет белую змею и показывает: «Эта тебя укусила?» Парнишка ей отвечает: «Нет». Она берет коричневую змею: «Эта?» – «Нет». Берет черную: «Эта?» – «Нет». Потом серую: «Эта?» – «Да, эта». Она взяла утюг и давай тряпощную змею гладить: «Сейчас мы ее накажем». Меня-то из дома выгнали, но через полчаса и парнишку вынесли: он спал крепким сном, а нога его уже была не опухшая. И выздоровел ведь!

К сожалению, я не смогла побольше разузнать о своей прабабушке-целительнице. И решила сходить в гости к нашей деревенской «колдунье».

<sup>1</sup> К божничке, или красному (святому) углу – месту для икон в доме.

<sup>2</sup> Из сундука, в котором женщины хранили свое имущество.

Бабушка Василиса, или, как мы ее зовем, баба Васа, встретила меня очень даже добродушно. Но попросила об одном: чтобы я не указывала нигде ее фамилию, а особенно ее крещеное имя<sup>3</sup>. Она сказала, что собирается в этом году умирать, и имени ее никто не должен знать – так легче она попадет к дверям рая.

Я спросила ее, не могла бы она определить, есть ли на мне порча. Баба Васа сказала, что порчи нет, а вот страх и испуг есть, и предложила мне «вылить» его. Я согласилась. Она растопила воск в железной чашке. Пока он таял, она молилась, читала «Отче наш», «Символ веры», «Живый в помощи»<sup>4</sup>. Затем над моей головой стала выливать воск из одной чаши в другую, приговаривая:

– Страсти, страсти, выйдите, вылейтесь из рабы Божьей Екатерины, из буйной головы, из густых кудрей, из ясных очей, из ретивого сердца, из рук, из ног, из жил и спожил, из белого тела, из красной крови, из чистого живота. Не я выливаю страсти, испуг, а выливают матушка Пресвятая Богородица со своими ангелами, архангелами, хранителями и покровителями. Испуг, испуг, я тебя выливаю, я тебя выкликаю на воск, на воду, на огонь. Выйди, выступи на воск, на воду, на огонь с лица, с головы, груди, спины, живота, рук, ног, двадцати пальцев, семидесяти двух суставов. Головы не крути, костей не ломи, сердца не суши, живот не коли, с лица всеними. Аминь, аминь.

После этого баба Василиса поставила чаши на стол, и воск в воде стал застывать. Пока он застывал, она прочитала заговор, который называется «Ключ»:

– Сие слово есть утверждение и укрепление. Им же утверждается и замыкается. И ничем – ни воздухом, ни бурей, ни водою – дело сие не отмыкается.

Баба говорит:

– Я всегда читаю «Ключ» после всех лечений, а потом надо вытереть сухие руки о рушник.

Воск застыл, и фигура его напоминала собаку.

– Тебя собака напугала давно.

Это было действительно так: меня в детстве напугала собака, и я после этого долго заикалась.

– Баба Васа, а есть ли какие-то правила, как именно надо лечить людей?

– А как же, конечно. Тебе скажу, тебе все скажу, – ты девка молодая, видная, научись, а я помру скоро. Так вот, всяк человек, который лечится, должен быть в крестике, я должна быть босиком и в платке, прочитать трижды «Отче наш», «Символ веры», «Живый в помощи», а там – какой надо заговор, ведь от всякой болезни есть свой заговор. А я ничё не ем перед лечением, по окончании всегда читаю «Ключ» и утираю руки рушником.

Лечить мужиков надо в мужские дни: понедельник, вторник, четверг. Баб лечат в среду, пятницу и субботу. В воскресенье никого нельзя лечить, никого! Когда провожаю больного, никогда не выхожу за

<sup>3</sup> Имя, которое в христианской семье дается ребенку при крещении (правильно – крестильное имя).

<sup>4</sup> Первые слова или названия православных молитв.

порог. Если лечу некрещеного, то зажигаю 12 свечей. И нельзя брать за лечение платки, рушники и сало! Если прошел дождь, то больной, когда идет домой, не должен наступать на лывы, всю дорогу должен молчать, пока не переступит свой порог. Нельзя идти сразу в отхожу<sup>1</sup>, это плохо...

— А есть ли различия между леченьями? Вот, допустим, есть «белая» магия и «черная»...

— А, вот ты про че... Да, есть. Вот есть такие заговоры, которые на человека плохо делают. Он не хочет, а оно-то действует, если надо мужика вернуть в семью, или заставить его бросить пить, или сделать приворот. Я умею это, но я не делаю... Во как! А если заговорить больной зуб, помочь легко родить, ангины вылечить — это я могу!

— У меня, кстати, горло часто болит, не помогли бы Вы мне?

— А че не помочь-то, помогу. Как заболит горло, выбери дерево и смотри на него от корня и прямо до маковки, и приговаривай три раза: «Смотрю на деревину от корня и до вершины, зайца ловлю, жабу давлю, съем-проглочу!» А вот от порчи: «Николай Угодник, Божий помощник, ты в поле, ты в доме, на небесах и на земле, заступись и сохрани от всякого зла рабу Божию (говоришь имя свое) от глаза черного, от глаза серого, от глаза карего, от глаза зеленого, от глаза синего, от глаза детского, от глаза радостного, от глаза ненавистного».

— А есть ли такая болезнь, которую вылечить трудно?

— Да, это падучая<sup>2</sup>... Надо взять «падучего» и пойти с ним в полночь, в 12 часов, к заброшенному колодцу — именно к заброшенному, другой не годится. За шесть часов до этого я ни с кем не разговариваю, подхожу к колодцу и говорю: «Здравствуй, вода Татиана, земля Ульяна, ключ Иван, дай нам воды от всякой беды». И возвращаемся домой, не оборачиваясь и не разговаривая.

Прихожу домой, сажу падучего на стул, а вокруг зажигаю и расставляю 12 свечей, — втыкаю в баночки с пшеницей. И все это делаю молча! Потому ладан кладу на угли, трижды читаю «Отче наш», трижды — «Живый в помощи» и трижды — такую молитву: «Боже вечный, избавляющий человеческий род от плена дьявольского. Освободи Твоего раба (говорится имя падучего) от всякого действия нечистых духов, повели злым и нечистым духам, демонам отступить от души и тела раба Твоего (опять имя), не находиться и не скрываться в нем. Да удалятся они от создания рук Твоих во имя Твое святое, единородного Твоего Сына и животворящего Твоего Духа. Чтобы раб Твой (имя), очистившись от всякого демонического влияния, пожил честно, достойно, устаиваясь пречистых Твоих тайн, единородного Твоего Сына и Бога нашего, с которым благословен и прославлен Ты, вместе с пресвятым и преблагим и животно-

рящим Твоим Духом, всегда и ныне, и во веки веков. Аминь».

И тут я на воду колодежную читаю наговор: «Я, раба Божья (говорю свое крещеное имя, но тебе не скажу — нельзя!), встану благословясь, перекрестясь, из ворот в ворота, из дверей в двери и на восточную сторону. Там за морем-океаном стоит гора, на этой горе стоит святая апостольская церковь. В этой церкви на златом престоле стоит Пресвятая Богородица, сам Иисус Христос, семьдесят семь старцев, семьдесят семь ангелов, семь архангелов, семь херувимов, семь серафимов. Я, раба Божия, подойду и поклонюсь пониже: «Матушка Пресвятая Богородица, батюшка Иисус Христос, семьдесят семь старцев, семьдесят семь ангелов, семь архангелов, семь херувимов, семь серафимов, укажите, чем полечить раба Божьего (имя)». «Идите за море-океан, среди океан-моря стоит белая береза, на березе сидят два черных ворона — носы железные, когти булатные. Черные вороны, помогите, подсобите, излечите раба Божьего (имя) от уроку, от призора, от страху, от переполоха. Выскребите, вычистите железными носами, булатными когтями из ретивого сердца, из черной печени, из красной крови. Батюшка Чумыш<sup>3</sup>, быстрая река, омываешь ты берега, желтые пески. Вымой, выполочи из раба Божьего (имя), из ретивого сердца все уроки, призоры, страхи, переполохи, разнеси всё по зеленым лугам, желтым пескам по маковому зернышку». Во имя Отца и Сына, и Святаго Духа, во веки веков. Аминь». После этого читаю трижды «Ключ», — тебе я его уже говорила. Умываю падучего этой водой и даю попить три раза по три глотка. Потому-ка, на следующий день, веду его в остывшую баню. Тама у меня кадушка стоит. Наливаю в нее воды, щупаю локотком, чтобы еле-еле теплая была — как молоко парное. Наливаю еще наговоренной воды из колодца, что осталась, крынку молока, половину половника<sup>4</sup> меда, семь половников соли (будет чуть больше, ничего страшного). Он сидит в кадшке минут пять, потому его вытащить (помочь, а то склизко, может расшибиться), затем сделать ему примочку на заднюю часть шеи из его мочи. И делать такую баню пять дней. Потому надо сжечь коровьи рога, взять жменьку этой золы и размешать в двух литрах воды, и чтобы за эти дни он ее всю выпил, и еще давать ему пить отвар из трав по полстакана три раза в день. Травы кидать по одной щепотке на один литр воды: хмель — шишка, хвощ полевой, мята, дурманник колючий. Вот так и лечу. А то врачи: «Пелепсия, пелепсия», — а я эту пелепсию лечу, вон скольких на ноги подняла, с самого города<sup>5</sup> приезжали.

Еще лечу от испуга, заикания, когда ребенок мочится, от глаза и порчи, от тоски... Это была у нас баба, — наверно, знаешь, — Косарева Нинка, и пригнали к нам солдат в колхоз убирать турнепку<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Отхожее место, уборная.

<sup>2</sup> Эпилепсия.

<sup>3</sup> Чумыш — река на севере Алтайского края, правый приток Оби. Упоминание ее здесь, возможно, свидетельствует о

влиянии группы переселенцев с Алтая, упоминавшихся в тексте ранее, на культуру приенисейского населения.

<sup>4</sup> Половник — стряпной ковшик, поварешка.

<sup>5</sup> Из Красноярска или Назарово.

<sup>6</sup> Турнепс — кормовая культура, родственная репе.

так полюбился ей один. А он уехал — покрутил девушку и бросил. Родила она сураза<sup>1</sup> и до того тосковала, аж высохла вся, — не ест, не пьет, не спит. А в те года это — ой какой срам был. Я пожалела ее, вылечила от тоски, а парнишка у нее красивый вырос, все девки сохли по нему. Во как было!

Кроме тоски, от пьянства лечу, если сам алкаш захочет, а если нет — толку не будет. Грыжу, рожу могу, от волоса — это когда ноги пухнут или пальцы рук. Кто спину сорвал или живот, могу кости на место поставить, если змейка укусила. Бабе разродиться помогу. Тебя еще не было — тетка твоя рожала. Вызвали фельдшера, прибежала она, и так, и сяк, а ребеночек неправильно лежит. А пока эта скора приедет с города, позвали меня. Я помолилась матушке Пресвятой Богородице и великомученице Екатерине — они в родах помогают, натопила баню и повела ее. Родила как миленька, а фельдшерица бегаёт: «Ой, что ты делаешь, в тюрьму посадят». А ребенок лежал поперек живота, — ой, это страшна вещь! Закутала ребеночка, вышла. Приехала скора, и стали врачи: «Не может быть, не может быть!» А вот и может, без всякого кесаря сечения.

Могу еще сделать, чтобы дело сладилось, заговорить чирей, заговорить булавку от сглаза. Много чего могу!

Баба Василиса дала мне много всяких рецептов. Вот некоторые из них.

Если человек совсем глухой, взять собачьего молока и закапать в уши по три капли три раза в день; через неделю все исчезнет.

Если мучают камни в печени, голодать 24 часа, через каждые два часа с 8 утра и до 10 вечера пить по стакану горячей сыворотки. При гниющей печени (думаю, что это цирроз) 10 бабочек-самцов, именно самцов, а не самок (их отличительный признак — одна черная точка на крыльях) настоять на поллитре водки. Поставить на очень теплое место на пять суток. Пить по столовой ложке 3–4 раза в день за 10 минут до еды.

Или еще рецепт — от болей в суставах. Жменька канифоли, перетертой в порошок, жменька порошка горчицы, полстакана спирта, шесть яичных белков. Все взбить, подогреть и натирать суставы.

И таких рецептов бабушка мне дала очень много.

— Баба Васа, а какие приметы и суеверия являются правильными? И вообще, как раньше проходили свадьбы, похороны или еще что-то?

— Ой, в те года свадьбы были не то, что нынче, — напьются, нажрут, как поросята. А раньше было по-другому. Было все сурьезней: как свадьба пройдет, так дальше и жить будут.

Если у жениха или невесты не было родителей, то назначались названные мать и отец. Дружка жениха — это веселый, молодой парень, дружка невесты — тоже веселая. Дружки должны быть не замужние, не женатые и не разведенные. Если дружка был женат, то жених поделится с ним своим счастьем.

Сват и свашка — это близкие люди, они могут быть женатыми. Они-то и проводят всю свадьбу.

Нельзя играть свадьбу в мае — маяться будешь. Свадьба всегда после постов, обычно к осени, когда уберут сено, огород, — лучше август и сентябрь<sup>2</sup>. Приглашать на свадьбу гостей должны только жених, невеста и мать жениха, — и никто больше! Они объезжают сами всех гостей и приглашают.

Гости какие — это сильно значит что. Одни — те, кто радуются за молодых, другие — кто завидует им, и они могут сглазить молодых. И не надо, чтобы за столами сидели хмурые. Вот сейчас, вижу, хвастаются: «У нас на свадьбе было сто человек», «А вот у нас — двести»... Так нельзя! Лучше сорок человек, но хороших; чем больше людей, тем больше недобрых взглядов. Некоторые свадьбу делают напоказ: «Вот, мол, смотрите, как мы живем!». Не надо так! Бог с имя! Они накликают на детей своих зависть, а от нее уже злоба, ненависть. Это же таинство, его надо оберегать от дурного глаза! А сурочить могут. Недаром же до года младенца не показывают.

Свадьба должна проводиться в доме жениха. Играть свадьбу в другом месте — плохая примета. Если на улице — то жизнь у молодых будет, как проходной двор или проезжая дорога.

Обручальные кольца сейчас из золота, а по-ранешнему кольца должны быть из чистого серебра. Их перед свадьбой заговаривали. Для этого мать жениха трижды на них читала «Отче наш», молитву перед началом любого дела, молитву на освящение любой вещи и молитву по окончании любого дела. И никто не должен к кольцам дотрагиваться, только батюшка из церкви. Если кто-то тронет, то надо заговаривать сначала. Если кто-то из молодых теряет кольцо, — ох, это и плохая примета. Нельзя давать кольца мерить ни холостым парням, ни незамужним девицам — это не игрушка, а святыня!

— А снимать кольцо можно?

— Можно. Только терять нельзя, а сымать можно.

Перед свадьбой жених и невеста должны одеть заговоренные крестики и прицепить булавки от сглаза, чтобы никто не видел. Одна булавка слева, другая справа, третья у невесты на подол, а у жениха — сзади на пиджак.

Вечером перед венчанием проводится девичник, а у парней — свое. Как зашло солнце, так все парни, молодежь собираются у жениха дома. Выпивают, разговаривают, веселятся. Тем же занимаются и подружки невесты. Веселятся до полуночи строго и расходятся.

Невесте нельзя давать мерить ничего из своего свадебного. Фата — это венец невесты, второй раз в фате нельзя венчаться.

Выкуп происходит в комнате невесты, или, как по-ранешнему называли, в горнице. За столом переговоров собираются все родственники невесты, они сидят с одной стороны. Со второй сидят сват и свашка, а жених стоит у порога, невеста стоит в глубине комнаты. На столе лежит скалка, которой катают

<sup>1</sup> Внебрачного ребенка.

<sup>2</sup> Здесь представлена нетипичная ситуация — традиционно

в Сибири больше всего браков регистрировалось в январе и феврале.

тесто. Ведь каравай — хлеб, это свято; скалка катает тесто и умеет отгаливать слаз. А у нас сейчас кладут новую скалку из магазина, которая ни разу не катала тесто, а еще и пытаются ей шуточно бить по рукам. Нельзя так! Нельзя!

Выкуп платят родственникам невесты и подругам, если они незамужние, а если замужем, то они могут унести у молодоженов счастье. Когда выкуп сделан, выходят во двор. Встают все в круг, берутся за руки, а жених с невестой в центр, и поют:

Не было ветров, не было ветров,  
Да вдруг навяли (2 раза).  
Не было гостей, не было гостей,  
Да вдруг наехали (2 раза).  
Зять у ворот, зять у ворот  
Да околачивается (2 раза):  
«Дайте мое, дайте мое  
Да чудо дивное, да чудо ряженое».  
Вывели ему, вывели ему  
Да красну девицу, да раскрасавицу.  
«Это мое, это мое  
Да чудо дивное, да чудо ряженое!»

Наряжали тройку самых красивых коней в ходок<sup>1</sup>. И ехали так: первые — молодые с дружками, вторые — сваты и свашки, третьи — родители жениха и невесты, потом следующие родственники, и в конце — друзья и подруги. Надо проехать через три моста. Если молодым перекрыли дорогу — это хорошо, — людям сваты вручают конфеты, вино. Чем больше останавливают молодых, тем больше роздано угощений, тем больше похвалы молодым. Встретиться свадьбе с похоронами — это к худу! Но можно исправить. Сваты должны узнать имя покойника, завернуть к церкви и раздать милостыню трем нищим от лица покойного.

Если младшая сестра выходит замуж раньше старшей, то на свадьбе старшая должна танцевать босиком. Она в срок замуж не может выйти только потому, что на ней порча, вот и пляшет на свадьбе у сестры босиком, чтобы порча вышла через пятки в землю.

Если у невесты на свадьбе порвалось платье — к худу. А вот дождик, хотя бы мелкий, — к счастью. Но если во второй половине дня, то к несчастью. Подарки надо вручать правильно. Свашка и сват берут металлический поднос и обходят гостей. Те вручают подарки, а свашки наливают им рюмку и дают закуску. В свой дом жених должен перенести невесту на руках, или нужно перешагнуть порог вместе. Вот нонче крадут туфлю невесты, пьют водку из туфли, орут дружкам: «Кисло!» — это неправильно! Это уже сами придумали.

А вот после того, как невесту увезли из родного дома, надо сразу вымыть полы. Если не помыть, то ее будет тянуть обратно. Жених и невеста должны быть одной веры, а то они плохо будут жить.

После венчания — гулянка! Пляски, песни, гармошка. А шутили как: возьмут, впрягутся в дрожки<sup>2</sup>

или пестерек, а еще хуже, если в пестерь<sup>3</sup>, посадят туда тещу, тестя и прямиком к речке — топить их. А жених должен выкуп дать за них. Вот такие были свадьбы, не то, что нонче!

— А есть ли еще какие-нибудь приметы?

— Ну, нельзя качать пустую зыбку, а то ребенок будет плохо спать, плакать будет. Нельзя беременной женщине смотреть на покойника, а то ребенок может родиться мертвым. Нельзя ей фотографироваться. Нельзя ей материться, бить скотину и ругаться с кем бы то ни было. Нельзя беременной становиться крестной матерью чужого ребенка. При родах нужно снимать все серьги, кольца, только крестик оставить надо. Если в доме покойник, то постель и вещи его надо сжечь. А то вот говорят: «Люся, возьми вещи Ивана, пусть Петька носит и поминает». Нельзя так! Нельзя!

Плохо умирают колдуны. Ох, миленька, как они мучаются!

Вот были времена, — мы с твоей прабабкой Пелагеей были в девках. И случилось так, стала умирать одна бабка, а она умела «наряжаться»<sup>4</sup>. Вот «нарядится» в сороку или свинью, а то и в колесо. И вот пришло ей время умереть. Давай она орать, мечется по постели. Господь не может ее душу забрать, она ведь дьяволу принадлежит, а тому — потеха.

Призвали батюшку — исповедаться перед смертью и причаститься. А она не может, криком диким орет. Он ее святой водой, а она: «Ой, жгется! Ой, жгется!» Одели на нее крест, утром пришли, а он скатанный в колобок. Зубов у нее нет, а она его ртом скатала. Второй крестик одели, — такая же история. И вот мучилась, мучилась, руку тянет и орет: «Возьми!» Это она свое колдовство хочет передать, а никто не берет. И вот мучилась, мучилась... А одна старуха пришла, открыла заслонку печи, взяла каток<sup>5</sup>, подала ей его. Та схватила его, и все легче ей стало. Старуха подошла и катком этим в печь, — как будто чугунок закатывает. И тут колдунья как заорет, и померла, а из трубы такой огонь вышел, а ведь было лето, и печь не топилась. Это видела я сама, при мне было в 1919 году. Во как! Ой, при нас все было, и один мужик даже в коня «наряжался». Парни смотрят: бегат конь красивый, рыжий. Поймали, зануздали, подковали; утром глядь — а в стойле мужик стоит привязанный, голый, на четвереньках, а на руках и ногах его подковы.

На прощанье баба Василиса заговорила мне булавку и прицепила с обратной стороны одежды. Строго-настрога запретила мне упоминать ее фамилию и «крещеное» имя (хотя я его и не знала). Она сказала, что человеку принято носить два имени, — одно обычное, для всех людей (Василиса), а второе — настоящее, крещеное. И второе надо держать в строгой тайне. Дело в том, что, не зная крещеного имени, на человека нельзя навести порчу. И при смерти ему легче будет попасть в рай. Крещеное

<sup>1</sup> Разновидность кареты, плетеная кибитка на 2–4 человек.

<sup>2</sup> Дрожки и упоминаемый далее пестерек — разновидности телеги.

<sup>3</sup> Плетеный короб для перевозки навоза.

<sup>4</sup> Превращаться, преобразовываться.

<sup>5</sup> Деревянная скалка для глажения белья; ее иногда подкладывали под ухват для выемки из русской печи тяжелого чугунок или корчаги.

имя дается по святым<sup>1</sup> того дня, в каком человек крестился.

Нетрудно догадаться было, какое у бабы Васы крещеное имя, ведь она мне сказала дату своего крещения. Мне стоило только заглянуть в книгу «Православные святцы». Скорее всего, бабушка надеялась на мою порядочность: ее имя я не выдам, а если она умрет, то поминать и ставить свечи смогу по этому имени. Я напишу о своей собеседнице так: Василиса Матвеевна, год рождения – 1905, место рождения – д. Антропово.

Мне пришлось переписать эпилог своей работы, потому что я не знала, что случится позже. Работу я писала в июле 2002 г., а когда приехала в деревню в сентябре, то оказалось, что баба Васа умерла. До это-

го она сказала соседке: «Приди ко мне утром – я сегодня умру». Соседка посмеялась, но утром все-таки зашла. Баба Василиса умерла тихо и спокойно, во сне.

На похороны пришла вся деревня, приехали даже люди «из города», которых она лечила. Утром накрапывал дождик, а потом выглянуло солнце и появилась радуга. Сельчане говорили, что это хорошая примета, и человеком бабушка была добрым. Я зашла в маленькую церквушку и, подойдя к иконе, прошептала:

– Упокой, Господи, души усопших раб Твоих, Царство Небесное за рабу Божию...

А дома у меня осталась целая тетрадь с рецептами народного лечения и заговорами. Я часто заглядываю в нее...

## Ритуальная основа заговоров Алтая первой половины XX в.

*Л. А. Явнова*

Представления об этнической культуре не будет полным без характеристики знаний и суеверий, накопленных народом в ходе осмысления природных, общественных и хозяйственных процессов. Неотъемлемой частью народных знаний и верований является лечебный опыт, всегда направленный на поддержание здоровья человека. Он вообрал в себя рациональные приемы, магические действия, словесные формы, которыми владели чаще всего пожилые женщины, знахари и колдуны.

Наиболее древними и эффективными считались растительные средства. Применялись настои, отвары, мази из трав. К помощи женщин-травниц прибегали многие крестьяне, так как в сельской местности отсутствовали медицинские работники. Многовековой народный опыт позволял установить наиболее рациональные сроки заготовки трав, например под «Иванову росу»; нельзя было собирать травы около дороги [ПМА, 2003–2004, Солтонский, Тогульский, Целинный районы].

Заговоры являются формой словесной магии. На протяжении многовекового бытования заговор как магическое средство передавали «знающие люди», не изменяя его текста и сопровождающие его ритуальные действия. В заговорах, сохраняющих внутрикультурную информацию в максимально свернутом виде, обнаруживаются составляющие архаического комплекса представлений о мире. На основе собранного полевого материала можно выявить сохранность и бытование веры в магическую и лечебную силу заговора. От тоски по умершему родственнику существовало несколько приемов защиты. Так, если после 40 дней покойник беспокоит кого-нибудь из домашних, то надо прочитать заговор и молитву на мак. Обычно знающая бабушка читает заговор и молитву «Живые помощники», ходит вокруг избы по солнцу, разбрасывая мак, сажает человека на порог, дает ему кусок хлеба, в стакан с водой кладет три ку-

сочка угля и нашептывает молитву. После этой процедуры покойник не будет «приходить» [ПМА, 1999, Красногорский район]. В данном случае мак используется как магическое средство защиты живых от мертвых, заговор и молитва выполняют заклинательную функцию, порог является границей внешнего и внутреннего пространства. Вода и хлеб – символ поминовения души усопшего (считается, что на протяжении сорока дней после смерти душа не успела отправиться на тот свет). Существует также представление, что душа пьет воду 40 дней [2, с. 345]. С процедурой выхода из дома соотнесены мотивы омовения и одевания, несущие в себе отголоски соответствующих ритуальных действий и семантически связана с фигурой бога – первочеловека, кроме того, омовение оказывается функциональным любому пространственному ограждению, возводимому героем заговора в качестве охраняющего начала, что косвенно указывает на их тождественность заговору, и, следовательно, стоящему за ним ритуалу [7, с. 311]. Уголь рассматривается в качестве оберега от нечистой силы. В данном случае переплетаются языческие представления и христианские воззрения. В с. Еланда Целинного района «сказывали» такой заговор от тоски: «Пойти на речку, бутылку поставить по течению, вода сюда попадает. Разговор по течению, и бутылка по течению. Заговор такой: течет речка, не стекает, течет речка. Течет по течению, наговор идет по течению» [ПМА, 2004]. Большая часть магических обрядов, так же как и культ покойников, не считался ни враждебными христианству, ни нехристианскими. При этом речь идет о чисто христианских предметах и символах, таких как ладан, иконы, крестное знамение, молитвы. Многие обряды и предметы, связанные с православной церковью, воспринимаются теперь как чисто магические: они внедрились в архаическую магическую психологию [2, с. 411].

<sup>1</sup> По церковной книге, где на каждый день года обозначается память тех или иных святых; имена этих святых покровителей и нарекаются крещаемым младенцам.

При лечении поясницы больного кладут на живот через порог, головой к двери, после чего «бабушка» заставляет его переползти через порог. Знахарка берет в руки нож и веник, веник рубится ножом попеременно над поясницей больного, при этом говорится:

Дровосек, дровосек,  
Возьми, свой пересек с рабы Божьего (имя),  
По этот день, по этот час, по эту минуту.  
(Заговор читается три раза)  
(ПМА 2003, Тогульский район).

Болезнь рассматривается народом как нечистая сила, которая после очищения водою или огнем проходит. Народное лечение основывается главным образом на окуривании, сбрызгивании или умывании и дуновении, причем произносятся наговоры на болезнь. В словесных формулах довольно часто встречается мотив «засекания» (преграждения) опасности. Широко распространено приурочивание обрядов излечения от болезней к утренней заре, к молодому месяцу.

В Целинном районе знахарки лечили ребенка от болезни гипнозом, заговорами и молитвами. Вера в возможность получить излечение действовала успокаивающим образом на больного; под влиянием внушения и самовнушения наступало выздоровление. При этом больной не доводится до полного усыпления. Причем и современная медицина при сеансах внушения не признает необходимым доведение больного до полного усыпления [6, с. 241]. Как правило, гипнотическая функция преобладает в целительных и охранительных заговорах. Гипнотическая сила заговоров основана на повторах стихов-строк, однотипных словосочетаний. Гипнотизация предполагает воздействие на гипнотизируемого «монотонных и ритмических» внешних раздражителей [5, с. 261]. Информаторы-украинцы отмечают, что «без гипноза не вылечишь» (ПМА 2003). Знахарка быстро читает заговор:

Утренняя заря – Мария,  
Вечерняя – Мариана,  
Батюшка, ты мое красное солнышко.  
Микола, ты большой чудотворец,  
Мать Пречистая, Прескорбящая Богородица,  
Матерь – Мать. (Темп речи постепенно замедляется, голос становится монотонным)  
Выходит с горы на гору, читаете,  
выносите лицо на бессонницу,  
отдайте на сонного морь младенца назвать,  
чтоб он спал, позевал, в ночь-полночь и в полдень.  
Все 12 тайников, все 12 полуношников,  
все 12 полуденников. Вы с ветру пришли  
и на ветер пойдите.

Далее знахарка проводит рукой по часовой стрелке, начиная с головы к по больному месту, далее к ногам, продолжая читать

С белого лица ягодного, с черных очей,  
с черных бровей, с ручек и с ножек –  
семьдесят семь жил, семьдесят семь переломов  
с ретивого сердца. Аминь  
(ПМА. 2003).

Вера в магию в обрядовой деятельности проявляется на уровне веры в сверхъестественную силу слова и действия, где фигурируют число 12 и рубежи внутреннего и внешнего пространства. При проведении лечебных обрядов знахарки проводят изгнание болезни – от головы к ногам. Нисходящее движение в архаической анатомии рассчитано на то, чтобы «рас-строить», «рас-членить», испортить полный состав человека, за распадом следует новый синтез, восстановление целостности [4, с. 14–15]. В большинстве заговоров болезнь отсылается в пространство «чужого» [1, с. 191]. При этом, создается семантическая оппозиция «свой/чужой». Например, «светлый/темный», «бородавки, уходите вниз» и пр.

Заговорный текст включает в себя два параллельных ряда – один высший, сакральный, вечный, который обладает возможностью обеспечить защиту; другой – реальный, к которому принадлежат нуждающиеся в опеке и защите существа [3, с. 245]. Таким образом, заговорный текст строится так, чтобы обеспечить пересечение, контакт между этими рядами, это достигается различными способами: обращением к святым духам, стихиям, окружающим предметам. Важной частью заговоров являются закрепляющие последние слова («Аминь, слово мое крепко»), подчеркивающие силу всего произнесенного.

Заговоры сохранили изображение магических действий и их глубинную смысловую мотивированность, а так как каждый ритуальный акт по сути своей оказывается повторением первоначального акта творения пространственно-временного континуума, его проекцией в сферу повседневности, то можно говорить о содержательном инварианте, совпадающем с универсальной индоевропейской трехчленной моделью мифологии творения: первоначальный хаос – вмешательство верховной силы – упорядоченный космос. Именно эта схема регулярно воспроизводится в главных обрядах годового цикла, предполагающих расчленение или уничтожение жертвы, символизирующих распад мира на отдельные составляющие. Конечная цель ритуала, как и заговора и сопровождающих его обрядовых действий, – восстановление или приобретение космического равновесия для индивидуума [7, с. 306–307].

Многие заговоры, оставаясь православными по форме, по сути имеют языческие корни. «Знающие» до сих пор пользуются большим авторитетом в деревне, люди часто обращаются к ним за помощью.

#### Источники и литература

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб, 1983.
2. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва, 1991.
3. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
4. Мазалова Н. Е. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
5. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1997.
6. Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

7. Шиндин С. Г. К общей характеристике восточнославянских заговоров // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 2002.

### Приложения

#### *Молитва на дороге*

Я крестом крещусь, крестом огораживаюсь.  
Крест – Бог надо мной и молитва Божья.

Я с отцом, с матерью, с крестной и со Святой Богородицей, под красным знаменем пройду с востока на запад, с севера на юг, с огня и с синего моря. Аминь.

#### *От иглы и нарыва*

На море, на океане,  
На острове Буяне  
Стоит Серебричный камень,  
На Серебричном камне лежит синяя игла,

Ты, игла, не коли, а щепка исцели и помилуй раба Божьего (имя) от иглы.

#### *От змеи*

В поле три тополя стояли. Там стоит дуб пилип.  
На дубу пилипу свито золотое.  
В этом гнезде три ангела, три архангела,  
Выньте, зуб – жало и яд от раба Божьего (имя).

#### *От зубной боли*

Шли по дороге три святых: Петр, Павел, Пилип.  
Просили они Антипия Святого, исцелителя зубного:  
Антипий святой, исцелитель зубной, исцели и помилуй раба Божьего (имя) от зубной боли.

## Святочные и масленичные традиции на Рудном Алтае в XX в. (по материалам полевых исследований Восточно-Казахстанского областного этнографического музея)

А. А. Яковлев

В настоящей статье использованы материалы комплексных экспедиций и поездок отдельных сотрудников музея в села Восточно-Казахстанской области с 1978 по 2005 гг. Приводится информация на основе сведений из сел Быково, Маяк, Богатырево, Ново-Крестьянка, Пихтовка, Снегирево, Тургусун, Чиркаин, Северное, Большая Речка Зырянского района, Коробиха, Урьль, Белое, Солдатово Катон-Карагайского района, Быструха, Секисовка, Черемшанка, Волчиха, Мало-Убинка Глубоковского района, Верх-Уба Шемонаихинского района, г. Шемонаиха, с. Бутаково Лениногорского горсовета. Эти населенные пункты основаны старообрядцами этногрупп «каменщики» (долина р. Бухтармы) и «поляки» (долины рек Ульбы и Убы), а также казаками Бухтарминской линии (села Урьль, Северное). Информация записана от пожилых людей и отражает их личный опыт и визуальные наблюдения, относящиеся в основном к 1910–1950-м гг. В этот период еще сохранялись традиционные элементы праздников народного календаря. В дальнейшем усилилась тенденция к затуханию традиций. Зачастую праздничные обряды проводились фрагментарно, сказывалось также влияние советского атеистического культпросвета.

### Святки

Из святочных обрядов в регионе в рассматриваемый период было распространено хождение ряженных, «баловство» («шуликанство»), гадания (ворожба), встречалось славление Христа. Одеваться ряженым называлось «машкароваться», «удивляться» (Снегирево, Бутаково). Рядились «во что попало, главное посмешнее и пострашнее». Надевали холщовые чембары, чирки, выворачивали шапку, лицо мазали сажей или окунали в муку (Маяк), выворачивали шубы, «на башку че попало оденешь, горб сделаешь» (Северное), из тыквы делали голову какую-нибудь, зубы, юбки рвали, сажей мазались (Снегирево).

В долине Бухтармы такое разнообразие обликов ряжения называлось «одеться шулигиным». Рядились и конкретными персонажами: цыганами, медведями, стариками. Ряжение цыганами было повсеместно. «Юбка на юбке и гадаем, врешь че-нибудь для смеха» (Богатырево). В с. Тургусун разыгрывали представление с цыганами. «Нарядимся цыганами, маленьких пацанов цыганятами нарядим. Ребята (парни. – А. Я.) с бичами. Едем, везем веники, «шуры-муры» (старше. – А. Я.). Цыганята за подолами тянутся. Там балалайка, гармошка, гитара. Входим в дом. Цыганки – «давай погадаем», на невесту, на жениха гадаем. Одни цыганки пляшут, а другие в сенках воруют, пельмешки настряпаны утащут». От ряжения медведем сохранилось выворачивание шубы, встречалось и конкретно ряжение медведем с надеванием бумажной маски (Быково, Бутаково). Рядились стариками с приделыванием горбов. Единых для всего региона дней хождения ряженных не существовало. На третий день после Рождества (Коробиха), после старого Нового года «три дня страшно, три дня красиво» (Маяк), под старый Новый год (Быково), с Рождества до Крещения (Ново-Крестьянка). Хождение начиналось с вечера. Днем наряжались красиво, а к ночи «че попало» (Снегирево). Ряженные ходили по улицам с песнями, заходили в дома. Их ждали, заранее готовили угощения, не впускать ряженных было не принято. В домах ряженные говорили шуточки-прибаутки, кто что скажет и «пославют»:

Славите, славите,  
Сами, люди, знаете,  
Что я ись хочу.

Не дадите молока –  
Я корову за рога  
И теленка за хвост,  
А хозяйку на мороз  
(Снегирево)

В с. Верх-Убе пели «маланьку»:

Маланька ходила,  
Ваньку водила,  
Ванька наш жаних  
На вечерку ходил,  
Варьку в сенцы водил,  
У ей подарок просил,  
Баудень да баудень.  
Вот ходила тияда  
По святым вечерам,  
Вот просила тияда  
Аржаного пирога.  
Кто не даст пирога —  
Мы корову за рога,  
Кто не даст денег —  
Мы утащим веник,  
Кто не даст хлеба —  
Уведем деда,  
Кто не даст сала —  
Разобьем мусало,  
Кто не даст сырчик —  
Оторвем пыршик.

В с. Мало-Убинке хозяев величали:

Ой, тетушка — красно солнышко,  
Ой, дядюшка — светел месяц,  
Ой, детушки — часты звездочки.

В с. Быково ряженные раскидывали по полу пшеницу со словами «Сею, сею, посеваю. С Новым годом поздравляю. Здравствуйте, хозяин с хозяйюшкой». Хозяйка отвечали «Пожалуйста» и угощали конфетами, печеньем, давали также деньги мелочью.

Ряжеными в исследуемом регионе, в основном, ходила молодежь. Дети в некоторых селах ходили «Христа славить». В с. Северном они исполняли колядку:

Славите, славите,  
Сами, люди, знаете,  
За чем пришел —  
За копеечкой.  
Не дадите пирога —  
Мы корову за рога.

Встречалось и пение молитв. М. П. Власова из с. Маяк, 1927 г. р., рассказывала, как, будучи маленькой, со своим братом ходили со звездой и котомкой Христа славить. Рано утром заходили в дом и говорили «Тетенька, дяденька, разрешите Христа славить». Те разрешали, и дети начинали петь: «Рождество твое, Христе Боже наш. Воссия мира и свет разума...» Хозяйка дарили деньги, конфеты, сахар, сырчики. Ходили только по домам, где не было учеников, поскольку «тогда это сильно запрещалось». К концу XX в. ряжение и колядование в исследуемом регионе сохранилось только в отдельных селах. В с. Секировке молодежь рядилась и колядовала до 1980-х гг. Традиционно выворачивали одежду (фуфайки), для окраски лица и рук использовали сажу, девушки делали накладные ногти и закрашивали их черной краской. Собирались вместе в 12 часов ночи, ходили по улицам с песнями, носили петуха. «Берем петуха, надрезаем ему горло, ошипываем и в окно пугаем хозяев, в окно стучим, собак дразним. Хозяйка впускают в дом. Мы говорим «с праздником! Вот у нас мешок, подарков (дайте. — А. Я.) полмешка». Берем

угощение и идем в следующий дом. В домах песен не поем, поем когда идем от дома к дому». Распева-ли колядку:

Тияда, мияда,  
Ходит, просит тияда у святые вечера,  
Кто не даст лепешки, ... окошки,  
Кто не даст конфетки, обломаю ветки,  
Кто не даст сальца, обломаю пальца,  
Кто не даст молока, уведу корову за рога.

Из святочного «баловства», которое в долине Бухтармы называлось «шуликанством», известны снятие или перестановка ворот из усадьбы в усадьбу (Ново-Крестьянка), примораживание ворот, раскатывание поленицы (Бутаково, Северное), воровство лошади и запряжение ее в сани задом наперед (Северное), воровство саней и катание гурьбой с горы или по улицам, поочередно впрягаясь. Этот обряд в отдельных селах держался до конца XX века. Отдельные случаи святочного «баловства» существуют и по настоящее время. Жительница с. Ново-Крестьянки жаловалась, что в 2002 г. на Святках у нее украли ворота.

Наиболее распространенным из святочного обряда были гадания (ворожба). В нем участвовали, в основном, девушки, а также парни. Способов гадания было множество. Девушки гадали — выйдут ли замуж и кто раньше, в какой стороне живет жених, как его имя, каков характер и облик. Чтобы узнать, выйдет ли девушка замуж, применяли разные способы. В с. Быково девушки слушали под окном и, если в доме говорили про свадьбу, то это сулило замужество, разговор про покойника предвещал смерть. В с. Снегирево захватывали бревна в стене, парное их количество предвещало замужество. В с. Солдатово девушка «торкала» во все углы своей комнаты каталкой и ставила ее в передний угол на ночь, если утром приходил мужчина — к замужеству. В темном дворе (сарай) девушки трогали рукой корову, если в руку попадались рога — скорое замужество, хвост — сидеть в девках (Чиркаин). Чтобы узнать, кто раньше выйдет замуж, подруги нарезали свечек, каждая по одной и одинаковых размеров, в 12 часов ночи одновременно их поджигали и молились. Чья свечка первой сгорит, та девушка и замуж первой выйдет (Шемонаиха). В с. Солдатово на ночь нажевывали хлебные крошки и клали их на стол. Утром чьих крошек не окажется, той и замуж первой идти. В с. Чиркаин девушки во рту приносили воды из проруби (колодца), замешивали тесто, делали лепешечки и одновременно бросали их собаке. Последовательность съедания лепешек собакой определяла очередность выхода замуж гадальщиц. Принести воду нужно было за один раз, а это было нелегко, поскольку гадать собиралось до 10–15 девушек: кто-нибудь из них захохочет, несущая и фыркнет воду изо рта. Это пример отношения к гаданию в рассматриваемый период: любопытство, страх и смех. Для определения стороны проживания суженого кидали валенок через «охлупень» ворот (Солдатово, Белое, Пихтовка) или на раздорожье, раскрутившись (Богатырево, Тургусун). Носок валенка указывал, откуда девушке ждать сватов. Если же носок указывал вниз, это предвещало скорое замужество, но-



сок вверх — сидение «в девках» (Снегирево). Девушка, раскрутившись с закрытыми глазами, падала в снег, в какую сторону головой, там и суженый живет (Ново-Крестьянка). В с. Печи девушка на перекрестке садилась на кочергу, ей завязывали глаза, раскручивали и предоставляли возможность бежать. Направление бега указывало, откуда будет муж, удар о забор сулил сидение в девках. Жительница с. Солдатова рассказывала, как в ее селе пытались узнать, в какой стороне жених живет: «Тараканов принесем с заимки, положим на стол (пол), в какую сторону побежит, там и жених живет». В с. Северном на время гадания воровали коня, садили на него девушку с квашенкой на голове и отпускали коня, который привозил ее к воротам суженого. Имя суженого узнавали, спрашивая хозяев дома через окно: «Тетенька, дяденька, скажите, как моего жениха зовут?». В ответ можно было услышать либо какое-то имя (Ванька, Пашка, Костя), либо «Наш Шарик!», «Мой кобель!», упоминали также свинок, телят и т. п. (Ново-Крестьянка, Бутаково). Пытаясь узнать каков будет муж девушки повсеместно использовали петухов и куриц. Для этого пернатых воровали, курицу — у вдовы, петуха — у вдовца (Шемонаиха), безразлично у кого (Ново-Крестьянка). Птиц приносили в избу, где собирались гадать, сажали рядом и ставили перед ними воду, пшеницу и разные предметы. По поведению птиц судили о будущем муже: петух клонет воду — муж пьяница (Шемонаиха, Северное, Ново-Крестьянка, Снегирево), пшеницу — хозяйственный (Шемонаиха), богатый, работающий (Пихтовка), трудолюбивый (Ново-Крестьянка, Снегирево), колечко — к свадьбе (Северное, Снегирево), золотое кольцо — богатый (Ново-Крестьянка), курицу — драчливый (Ново-Крестьянка, Тургусун), зеркало — «наряжеха» да ленивый (Снегирево). Если петухи дерутся — чей начал, у той девушки и муж будет драчливый. Птиц после гадания возвращали хозяевам. Ворчливого мужа определяли при помощи камня с банной каменки, который бросали в прорубь и слушали забурчит или нет. О богатстве суженого узнавали в 12 часов ночи, показывая в баню голую задницу. Прикосновение мохнатой руки предвещало богатого мужа (Снегирево). Были случаи, что парни подшучивали над гадальщицами.

Можно было узнать социальный статус и даже конкретную профессию суженого. Для этого руками захватывали штакетник в заборе и пересчитывали его с приговором «барин, купец, рабочий, колхозник, бедненький» и т. п., на каком слове закончится штакетник, таков и муж будет (Богатырево). Облик суженого высматривали в зеркале, зажигая перед ним две свечи, ставя стакан с водой и опуская в воду золотое кольцо (Шемонаиха). В с. Тургусун таким образом гадали под старый Новый год, а воду набирали из проруби. Суженого можно было увидеть и во сне, если совершить определенные действия. В частности, из ворованного (не у вдовицы и не у вдовца) полена девушка настругивала палочек и из них выкладывала под своей постелью «мостик». Кого во сне увидит («придет на мостик»), тот и жених (Северное). Мостик или колодец выкладывали и в с. Богатырево

и ждали, кто «придет с мостика столкнуть или из колодца напиться». В этом же селе, чтобы во сне увидеть суженого, на ночь девушка вплетала в косу замок. Выкладывали «мостик», а также клали на ночь закрытый замок под подушку и ждали, кто во сне «за ключиком придет», в с. Снегирево. Традиционные святочные гадания проводились в некоторых селах до 1970–1980-х гг. Известно, что в с. Бутаково под старый Новый год молодежь «ездила» по селу на кочерге с завязанными глазами в 1978 г. Единичные гадания проводятся и по настоящее время.

Святки завершались Крещением. В полночь накануне или рано утром в день праздника жители набирали воду в проруби, повернув ведро вниз по течению (Северное). К Крещению на реке прорубали «иордань» в виде креста, после освящения вода в ней считалась святой (Коробиха). В «иордани» или проруби купались обязательно те, кто на Святки рядился, чтобы смыть грех, очиститься (Ново-Крестьянка, Коробиха).

### Масленица

Из обрядов Масленицы были распространены катание на лошадях, катание со снежных гор и горок, употребление специальной пищи, сжигание соломы, встречающиеся обряды сжигания чучела, масленичный поезд, взятие снежного городка. Катание на лошадях было во всех селах. Коней, по возможности, запрягали самых лучших. Информаторы из с. Быково вспоминают: «Коней готовили на выбор, чтобы красивые, там... вороные. Их наряжали, дугу наряжали. Вешали пояса, ленты, колокольца. Пояса на дуге красиво переплетали: кубик красный, кубик зеленый. Делали попоны разрисованы с кистями. Кучер наряжался красиво. Едут с гармошкой, поют». Катание было массовым. «Запрягали все, у кого были кони» (Черемшанка). Наряду с одноконными упряжками были парные и тройки. Обязательно запрягали праздничные кошевы — пошевни, если таковые имелись. В с. Шемонаихе по широкой улице ездили «по трое пошевней в ряд». Катались люди всех возрастов. Взрослые катали детей, пожилые ездили «по гостям», парни катали девушек. «Парень посадит двухтрех девок и катает» (Ново-Крестьянка). Для катаний одевали самые лучшие наряды, «наряжались в сарафаны, пояса, шали» (Ново-Крестьянка, Тургусун). Определенные дни для катания зафиксированы только в с. Снегирево: молодежь каталась до четверга, после четверга — пожилые. Здесь, по-видимому, проявилась традиция «широкой Масленицы» с четверга, о которой помнило старшее поколение. В 1970–1980-е гг. катались, как правило, в последний день Масленицы. Лошадей украшали старинными поясами, шальями, дугу и сбрую — цветной тканью. Ездили с гармошкой, песнями и частушками, катались по улицам села «вкруговую», т. е. кругами по соединяющимся улицам (с. Бутаково).

С гор и горок («катушек») катались повсеместно. Определенных дней не выявлено. По информации из с. Большая Речка, катание было всю неделю. Принимали участие дети и молодежь, причем молодежь

каталась и вечером (Урыль). Парни сажали девок на колени и с ними скатывались (Коробиха). Наличие гор позволяло катиться до 1,5 км (Быково). Повсеместно устраивали горки из снега, а также из досок и жердей, засыпанных снегом. Карпей Чанов в с. Коробихе делал деревянную вышку и засыпал снегом, с нее катались всю неделю.

Для катаний использовали санки, досточки, шкурки животных, а также делали специальные «лотки» (долина р. Бухтармы). Лотки делали из досточек, обмазывали навозом, обливали водой и замораживали. Конструктивно «лотки» различались незначительно (круглые и плоские, «как лепешка», с заостренным концом, с углублением «в виде тазика», с сидущей). В с. Коробихе парни катали девушек ночью на кошевках, впрягаясь сами. В с. Бутаково делали ледовую карусель: на вбитую сквозь лед металлическую ось надевали колесо, к которому привязывали жердь длиной около 5 м с санками на конце. Колесо вращали палками, при этом сани развивали большую скорость.

Сведения о традиционных масленичных поездках, относящиеся к первой половине XX в., записаны в с. Быково и г. Шемонаихе. В Быково на запряженные сани ставили жердь с колесом наверху. На колесо садился ряженный мужчина и во время езды «парил» березовым веником «ребенка» (тряпочную куклу), при этом сам же имитировал плач ребенка. В Шемонаихе колесо опиралось на столб, а мужик «парил» живую собаку. В селе помнят, что мужчину звали «дед Рашмайка». Рассказывают, что повозку встречали хохотом и сопровождали бегущие ребяташки. В Шемонаихе также запрягали лошадь в лодку, в которой сидели гребцы с веслами, а еще возили горящую солому на коже, привязанной к саням. Подоженную солому, привязанную к саням, возили и в с. Коробихе в последний день Масленицы. В с. Быково с зажженными пучками соломы или горящими вениками на палках скакали верхом в темное время суток. Повсеместно ночью жгли костры. Определенных дней, одинаковых для всего региона, не было. По информации из с. Тургусун, костры жгли неделю. В большинстве сел это последний день Масленицы. Различаются места, где разводили костры: на дорогах среди улицы (Быково), на горе (Тургусун), по всей деревне (Коробиха). Жгли в большинстве случаев солому, а также колеса и веники (Чиркаин), сено и объедья (Большая Речка, Коробиха, Бутаково).

В порядке вещей было воровство топлива. Воровали солому (Большая Речка), «веники с крыш посажгем, колесо схватим и сожгем» (Чиркаин). Жгли костры дети и молодежь. Взрослые не только не препятствовали этому, но и сами направляли: «Ребяташки, идите каральки жгите. Сгорят, больше есть не будем». Сжигание соломы здесь называлось «каральки жечь», а в с. Бутаково — «масленку жечь». В последний день в некоторых селах сжигали соломенное чучело. Иногда его одевали в старье, «брали негодные рукава, шали, ими обматывали чучело и сжигали» (Большая Речка). Масленичные костры из объедьев в отдельных селах жгли до 1970-х гг. В с. Ново-Крестьянке до сих пор «на горе жгут колесья» (шины).

В с. Быково записана информация о взятии снежного городка от Пестемеи Васильевны Сосновской, 1906 г. р. «Поперек дороги делают насыпь из снега, потом на конях бегут город брать. Высота насыпи — 2 м. Конями надо было стену пробить. Украшений (городка. — А. Я.) не было, бутылку вешали на жердь». Бутылка, очевидно, — приз победителю. Здесь же было «представление коня». Двое мужчин клали на плечи жердь, на нее набрасывали палатку, делали голову из мешковины, набивая ее соломой. Голову поддерживали ухватом, рожки которого служили «ушами». Представление заключалось в том, что «конь» набрасывался на людей, крутил головой, изображал, что его кусают блохи. Есть упоминание старожил, что в с. Быково на Масленицу проводились кулачные бои. В 1940-х гг. в с. Белом строили снежную крепость с красным флагом на самой высокой стене, 3–4 человека на конях брали город. В воскресенье на самом людном месте в деревне ставили жердь, позднее — столб и привязывали вверху что-нибудь: кто залезет, тот возьмет город (так говорили).

Из традиционной пищи на Масленицу, кроме блинов, повсеместно стряпали «каральки». В некоторых селах были свои особенности. В с. Коробихе блинов пекли мало, пекли «каралечки» в сале, в с. Волчихе готовили пироги из рыбы, варили уху. Гостевание было обычным занятием взрослых людей на Масленицу. В с. Черемшанке собирались компаниями поочередно друг у друга, бывало, что у двоих в день: до обеда у одного, после обеда — у другого. Пили пиво («все на пиве было»), ели блины, сдобу, мясо, пельмени, солонину. Употребление мясных блюд, запрещенных в мясопустную неделю, свидетельствует об отходе от традиций. На протяжении всего праздника не молились (Коробиха). В последний день молодежь просила прощения за потехи: «Простите нас» (Коробиха). Рассказывают, что в Шемонаихе мать будила детей рано утром и посылала ходить по домам. Дети заходили в дома полусонные и просили прощения. На следующий день начинался Великий пост, когда были невозможны развлечения: нельзя было петь, танцевать и даже щелкать семечки и жевать серу (Снегирево).

С 1950–1960-е гг. повсеместно официальными структурами в противовес «религиозной» Масленице стал внедряться праздник «Проводы русской зимы». Организацией праздника занимались отделы культуры, сельские Советы и другие учреждения. Праздник проводился в один, произвольно выбранный организаторами день, без учета народного календаря. В сценарий включались некоторые традиции Масленицы. Организовывалось катание на лошадях. Запрягали пары, тройки, катались верхом. Лошадь и сани украшали лентами, бумажными цветами, цветной тканью, под дугу подвешивали колокольчики. В с. Быструхе проводился конкурс троек, на котором оценивалось их украшение, красота и резвость лошадей, исполняемые номера художественной самодеятельности. Обычно в конкурсе участвовало до 5 троек от всех подразделений совхоза, за 1–3-е места присуждали ценные призы. В с. Урыль

тройки с утра разъезжали по селу, зазывая на праздник. В санях сидели гармонист и две певуны. В с. Солдатово соревнование троек проходило между школой и больницей. Коней наряжали филейными скатертями, из которых делали попоны, в школе организовывали изготовление цветов для сбури. Жители с. Северного в 1970-х гг. по собственной инициативе на празднике Проводов зимы организовывали Масленичный поезд. В него входили запряженные кареты с плюшевыми накидками («скатерти дома сняли, шторы»). В каретах сидели наряженные кучера, «жених», «невеста», «бояре» – «свадьбу» везли. «Дед Доронин сделал русскую печку из картона, поставил на сани и приехал к клубу. Саня Тетерин запряг собаку и подъезжает к клубу как чукча».

На Проводах зимы обычно устраивали состязания: лазанье на столб, поднятие гирь, сбивание с бревна подушками, бег в мешках, перетягивание каната. Проводилось и взятие снежной крепости, сооруженной из снежных комков. Участвовали две пешие команды: одна защищалась снежками, вторая штурмовала (Быструха). Детей катали на лошадях.

В праздник организовывались буфеты, где продавали привозное пиво, чай из самоваров, привозные или собственного изготовления блины, выпечку, калачи, пироги, баурсаки (в районах с казахским населением) и другие закуски.

Праздники Проводов зимы проводятся по сегодняшний день. Теперь их все чаще называют Масленицей и проводят в «прощеное воскресенье».



«Три богатыря».

«Проводы зимы» в Катон-Карагае. 1960-е гг.



«Проводы зимы» в Катон-Карагае. Начало 1960-х гг.



# 4

Устная история,  
этническая  
лингвокультуролог  
ия и фольклор

## Свадебные песни села Камышенки Петропавловского района Алтайского края

О. А. Абрамова

Знакомство с фольклорной группой, которая славила на Алтае своими замечательными песнями, состоялось в 1983 г. [1, с. 216]. Нашими информаторами были Варвара Фирсовна Подынева (1928 г. р.), Александра Ивановна Ефанова (1914 г. р.), Евдокия Дмитриевна Дедова (Мальцева) (1917 г. р.), Дарья Дмитриевна Михалева (Мальцева) (1916 г. р.), Анна Дмитриевна Соломина (Мальцева) (1914 г. р.), Татьяна Макаровна Сошкина (1916 г. р.), Пелагея Михайловна Латышова (1919 г. р.), Евдокия Дмитриевна Дедова и Анна Дмитриевна Соломина. По воспоминаниям старожилов с. Камышенки были воспроизведены фрагменты свадебного обряда.

Евдокия Дмитриевна Дедова так описывает начало обряда «сватовство»: «Пошли свататься. Приходят, заходят у комнату, но за матицу не проходят. Если сваты пройдут за матицу, то, значить, свататься не должны: зачем сваты пришли, а матицу прошли? Вот становятся там у пороха и ховорят: „Вот мы шли, все обошли, нигде товару не продают. Нам сказали, здесь товар продают. Вот мы к вам и зашли. Продают или нет? Понравится или нет товар?“ Выводят невесту. Понравился товар, значить, начинают сватать. Засватали. Здесь песен не пели. Находятся в доме одни родители. Родители начинают „запируху“ делать, „запевают“».

Пелагея Михайловна добавляет: «В этот момент ня пели никого. Прошли, положили на стол, что принясли: „хлеб-соль“, бутылочку и сала кусок. Во! Булки были! Высокия! Сели, эти порезали свое, поели, поговорили и пошли в дом жаниха. Просто прохлядять избу, палаты, сядут, выпьют. Договорились и ушли. Приходят жаних, отец и мать жаниха договариваться, когда свадьба будет. Договорились о свадьбе. К свякрови ездит молодуха с гостинцами. Жаних только вечером приезжает. Постоял на крыльце, потом уезжает».

Евдокия Дмитриевна вспоминает: «Запой. Усе сделали и договорились до свадьбы. Вот свадьба, к примеру, будя щерелиз месяц. Как нявеста будя готова, так и будя свадьба. Ведь раньше дары были. А каки дары-то были! Свекру и свякрови на рубаху и штаны холстиннай. Золовкам, диверю, энтим тоже дарили. Вот у мене сестра выходила замуж, мне тогда девять лет было, старшая сястра с сьдьюго года, вот она и старому дедушке холстину дарила, я помню, и рубаху тожа. А вот потом спрашивают, чем вы подорите нявесту. Вот запросил батя пимы скатать, кладку товару – пятьсят метров. Покупали в магазине. Но и договорились и о „кладке“. Тяперь к свадьбе, когда девушки собираются, вышивають полотенца, и песни пели. А нявеста плачет, замуж-то ей неохота».

С большим воодушевлением бабушки стали исполнять свадебные песни. В содержании песни «Ой, с горы да на теп(ы)ца...» описывается свадебный ритуал приезда жениха. Во фразе: «ой, порыдай, Маре-

юшка, с пор до поры, до вечерней, до утренней до зари» заключен глубокий смысл. Это обращение молодца к девушке, где в начальных словах передается обычай плача, обязательного для невесты независимо от того, по любви или по воле родителей совершался брак. Во второй половине фразы сокрыто главное содержание песни, раскрывающее цель приезда молодого человека: «до вечерней до утренней до зари». Последовательность картин, отражающих различное время суток, во-первых, подтверждает традицию прихода сватов вечером, когда заря угаснет. Таким образом, тайное рождение брака должно быть сохранено от чужих взглядов, чтобы не навлечь беды. Во-вторых, в это время, с вечера до утра, девушка осмысливает свое новое положение: она теперь просватана, она – невеста. Утром уже все будут знать об этом, о ее новой роли. Новое положение невесты обязывает забыть о жизни до сватовства, т. е. о девичьей воле. Мифологическое представление народа, связанное с обожествлением сил природы, переносится на человека. Согласно мифам «Утренняя Заря» выводит на небо белых коней солнца, когда они совершат свой путь, а «Вечерняя Заря» принимает их, когда солнце скрывается на западе. Использование в песне этих мифологических образов в названной последовательности указывает на параллель между природой и человеком. Согласно представлением народа, Заря расстилает свою розовую фату по небу. Ей приписывали плодоносящую силу, которая разливается на природу от солнца. Заря – вечная невеста, передающая свою плодоносящую силу молодым девушкам, вступающим в брак.

Спокойно

Одна  
Ой, сго- ры да на те п(ы) ца смя-

У Все  
та- я, ой, ли ле (о) ли а- ле- ле(и)

ле- (о) ли свя- та- я.

Не случайно в этой песне появилось и слово «горы». В славянской мифологии большое место уделено образу «гор» – обители богов. У всех народов были священными горы, горки и крутицы. Там стояли истуканы, горели огни для жертвоприношений и со-

Не спеша  
♩ = 65

Одна Ры-ли, ры-ли ща-  
рё-му ш(и)-ку, во-  
тём(ы) ном(ы) бо-ру-ю са-  
ди-ль(ы) щер-нив ща-рё-муш(и)-  
ку взе-лём(ы) ны-м(ы) са-ду.

вершались обряды и моления. Горы, как пишет А. А. Коринфский, в древности у всех славян почитались священными и поэтому являлись местом совершения большинства богослужбных обрядов и связанных с ними обычаев [2]. В словаре символов дается определение символа горы: «вершина космической горы – это отправная точка Творения, пуп земли, где был создан первый человек. Гора – это символ transcendентности, предел восхождения, духовного возвышения» [3, с. 79].

На девичнике пели песни разные: и веселые, и грустные. Мифологические сюжеты пронизывают многие песни этого цикла. В свадебной песне «Рыли, рыли черемуш(и)ку» используется прием параллелизма. Зачин песни символичен: черемушку из бору пересадили в зеленый сад. Черемушка олицетворяет невесту. Девушка должна уйти из родного дома в новую семью. Так образно в песне передается переход ее из одного качества в другое, от девичества к замужеству. Фраза «Во тем(ы)ном(ы) бору(ю)» означает, что в родительском доме она была под приглядом родителей, скрытая от чужого взгляда. Символ «зеленый сад» – новая семья мужа, где она будет на виду у чужих людей. Концовка песни повторяет прием параллелизма, ступенчатого сужения образа, и носит оттенок морали «Нельзя, нельзя девчоно(е)чку не сва(я)танную брать».

Различными народами символы трактуются по-разному. В Китае, например, лес – третий из пяти элементов, соответствующих Востоку, весне, зелено-

Спокойно  
= 73  
Одна

1. У во-ро-т(ы) у шн-ро-кнх  
во но-вых да сто-я-ла Хве-  
до-ра спро-зу-мен-том по-нё-ва.  
Ой, ле-ли, лё-ли, э-ли  
лей, лё-ли, лё-ли.  
Одна

2. Спро-зу мен-том по-нё-ва. Да на  
бе-ле ру-нё-ва.  
Ой, лё-ли, лё-ли, а-ли  
лей, лё-ли, лё-ли.  
Одна

3. Да на бе-ла ру-нё-ва да на  
лес-ни-кам пил-ю.  
Ой, лё-ли, лё-ли, а-ли  
лей, лё-ли, лё-ли.  
Одна

4. Да ле-лес-ни-ком то-ж(ы) на па-л(ы)-  
на шр-р(ы)-на бро-на.  
Ой, лё-ли, лё-ли, э-ли  
лей, лё-ли, лё-ли.

му цвету, любви, триграмме чен, раскатам грома, пробуждению мужской энергии Ян и началу ее восхождения. Это также символ гибкости, так как «гнутья и вновь распрямляться» — одно из свойств леса. Так как лес укрывает и защищает, он является материнским архетипом. «Мрачный лес» указывает на опасность [3, с. 214]. Древние люди соотносили священные деревья с божествами. Дерево Познания в Эдемском саду является символом «потерянного рая», бессмертия, которого лишился человек, потому что утратил первоначальное согласие с Богом. Это дерево представляет собой «сферу сознания действующего Я, адаптированного к случайностям». Это гигантское дерево, образ которого варьируется в мифологии, посещается людьми.

Человек поднимается и спускается по природной лестнице, образованной ветками, сообразно собственным возможностям: он должен подвергнуться испытаниям, чтобы вновь обрести Утерянный Рай и единство с Богом» [3, с. 102]. Дерево — источник бурной жизни, его густая крона покрывается плодами, поэтому оно является символом плодородия. Ствол, устремленный к небу, — воплощение силы и могущества, является фаллическим символом. Корни, уходящие в землю, где погребены мертвые, напоминают об эфемерности физической стороны жизни.

Песня «У ворот(ы), у широких во новых» состоит из двух частей. Первая часть — повествовательная, здесь создается образ девушки, проводившей своего друга в поход. После каждой фразы следует припев «ой, лели, лели алилей, лели, лели», что могло быть заклинанием, молитвой богу Лелю, покровителю влюбленных. Девушка просит сохранить любовь в сердце друга к ней, к Хведоре. Вторая часть — монолог девушки. Ее мысленный наказ суженому дается в конце песни для того, чтобы подчеркнуть достоинства Хведоры.

В свадебной песне «Сидела там Катен(ы)ка» заключен наказ-поучение. Монологическая форма песни позволяет отнести ее к определенному лицу, возможно, другу жениха. В песне дан совет жениться на девице, а не на вдове. В иносказательной форме «она (девица) постель мягких не стила, в голове высокие не складала» подчеркивается целомудрие девушки, что в народе всегда имело определенную ценность, считалось залогом нравственной чистоты. Эта семантика носит пережитки родовых отношений. Вот так без нотаций и нравоучений усваивался молодыми нравственный опыт человеческих отношений.

Использование в песне «Не травушка да только ковылушка» поэтических образов усиливает ее эмоциональное воздействие на слушателей. Употребление уменьшительно-ласкательных суффиксов в словах «травушка», «ковылушка» имеет целью создание определенного эмоционального настроения.

Песня «У нас по мосту, мас(ы)тоцкю» насыщена символикой. В ней используются образы, заимствованные из былинного эпоса, например, «калин-мостик», прослеживаются следы языческой обрядности. Припев песни: «люли, люли», как уже говорилось, яв-

Музыкальный фрагмент песни «У ворот(ы), у широких во новых». Темп: *Не спеша*, *Одна*,  $\text{♩} = 65$ . Музыкальная запись включает ноты и текст: 1. Сидела там Катен(ы)ка, с вище руши да я д(ы)на. 2. Шила (т)раз Катюше-ни-ка ся бе рука ва. 3. Не дошик-вишды Катенька ла-жи-ла-ся спать.

Музыкальный фрагмент песни «Не травушка да только ковылушка». Темп: *Спокойно*, *Одна*,  $\text{♩} = 64$ . Музыкальная запись включает ноты и текст: Не травушка да только ковылушка да не степей лет-ся да вьет-ся.

ляется своеобразной молитвой-оберегом, обращенной к славянскому божеству Лелю. В народных лирических песнях главная мысль заключена в концовке: «У молодца сердце ноет по красной девице». Эта часть как бы разъясняет смысл символов песни. Влюбленный молодец расстался с девицей. Такова судьба воина, для которого главное — служба. В песне переданы переживания и сомнения молодца «у молодца сердце ноет, ноет вознывая». Солдатики — это молодцы, «раздували уломчуки». Им приписывали главную роль в воспламенении любви в сердцах девушек. Согласно народной этике, инициатива в любовных ухаживаниях должна исходить от мужчины. Ему отводилась главная роль в налаживании прочных любовных отношений. Припев отражает следы архаичных культов, связанных с семейно-брачной





Спокойно  
♩ = 64

Одна

1. Да по-ви-ли ку-куш-ки  
2. Да не-та-к(ы) ей по-ви-ли

ку-ли да-та-к(ы) та-к(ы)

V Все

не-до-друш-хо-де-в(ы) кой-лю-

ку, да ой, дн-лк, ой, лё-лк лё-

ли да-ли-ли

Спокойно  
♩ = 65

Одна

1. Да не по-ля, та лю-ли, да зе-лё-

V Все

най дуб-ро-ви, о-ой,

лё-лк, лё-

лк да-ля-ли

символом души, символизирует воскрешение. Добывающая ароматный и чистый мед, основу нектара — напитка богов, пчела олицетворяет священную работу совершенствования и очищения. С обрядом инициации связана идея возрождения — возобновления жизни пчелиного улья после зимовки. В христианской традиции пчела — символ Христа его милосердия, справедливости, христианских добродетелей. Образ дубравы также несет на себе символику «мирового дерева, древа жизни» [3, с. 325]. В свадебной песне образ пчел символичен. Он олицетворяет собой гостей, которые съехались в дом невесты на свадебный пир. Евдокия Дмитриевна рассказала, что после исполнения песни «Да повили кукушку» подружки так обращались к родителям невесты: «Дорогие родители, разрешите молодому князю кудри расчесать! А молодой княжине косу расплести, а надвоя сплести!». После этих слов исполняли песню «Да из поля, та поля».

Довольно часто в свадебных песнях используется образ камня. Долговечность, постоянство, величественность форм, а иногда и гигантские размеры камней производили на первобытных людей глубокое впечатление — камню поклонялись повсюду. Будучи символами божественного присутствия и духовного влияния, камни заключали в себе защитные и оплодотворяющие силы. В свадебной песне «Ой, рано рашунья» «плакала, тужила Мария», просила матушку, батюшку, миленького снять ее «с камушка с белого». В данном случае камень выполняет функцию заветного желания. Содержание песни сохраняет народную традицию. Истинный смысл его сокрыт в нескольких фразах, на первый взгляд, не связанных между собой. Использование символов в свадебной пе-

сенной традиции носило магический характер оберегов. Их функция — оберегать от «чужих» тайну своего рода. Слова «Ласточки щекотали» указывают на волнение подружек невесты. Благодаря своей способности взлетать над землей и свободно парить в воздухе, поднимаясь высоко в небеса, птицы воспринимаются и теперь как вестники богов, символы бессмертия. Птица является архетипом образа души [3, с. 323]. Использование слова «щекотали» усиливает накал чувств, которыми охвачена невеста и ее подружки. Символом чужого рода, куда предстоит уйти невесте, является море. Это главная причина переживания девушки и ее подружек: как она будет жить в новой семье? Как сложится ее судьба? Образ моря во фразе «Щекотали ласточки на море» подчеркивает необычность происходящего. Кульминацией является появление трех молодцов: «Три касат(а)ли, да неженат(а)ли». «Касатиком» в народе называли парня. Сакральное магическое число «три» является символом динамики развития сюжета: три мира — Правь, Явь и Навь; три дороги; три сына; три задачи. Если

Не спеша  
♩ = 58

Одна

Ой, ра-но ра-нё-шунья-на дво-ре,

V Все

пла-ка-ла, ту-жн-ла да А-ри-на,

пла-ка-ла ту-жн-ла да А-ри-на.

мы обратимся к словарю символов, то прочтем следующее: «Первое из нечетных чисел, активное, символизирующее Небо и Дух, тройка — число совершенное, доступный чувствам образ божества, которое изображается также в виде трех пересекающихся кругов, трех свечей, трех крестов, трех солнц, трех цветов: белого (Отец), голубого (Сын) и красного (Святой Дух), или же в виде трилистника. В христианском мире тройка служит архетипическим числом: 3 вол-

хва символизируют 3 функции Владыки Мира (царь, пророк и проповедник); Иисус молился в Гефсиманской пустыни 3 дня; петух поет 3 раза; на Голгофе были распяты 3 человека; Иисус умер 3 апреля в 3 часа, прожив 33 года, и воскрес на 3-й день, и т. д.» [3, с. 421]. Песня «Ой, рано ранешунья» имела определенное значение. Она была величальной дружкам жениха и могла исполняться в момент их приезда к невесте.

#### Источники и литература

1. Абрамова О. А. Истоки: Материалы фольклорных экспедиций. Вып 9. Барнаул.: ЦЭВД «Песнохорки», НГПУ, 2003.
2. Коринфский А. А. Народная Русь. Самара: Самар. обл. центр народ. творчества, 1995. С. 192.

3. Жюльен Н. Словарь символов. [Marabout, Allieur (Belgique), 1989], Изд-во «Урал LTD», 1999.

## Современные этноязыковые процессы у северных алтайцев

*Е. А. Бельгибаев, И. И. Назаров, В. В. Николаев*

Настоящая публикация посвящена этноязыковой ситуации среди аборигенного населения северных предгорий Алтая: кумандинцев, тубаларов и челканцев, относящихся к числу коренных и малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Исследование носит предварительный характер, поскольку охватило лишь сравнительно небольшую часть членов этих этносов. Однако ввиду актуальности подобного рода работ мы провели анализ имеющейся информации, отражающей современные этноязыковые процессы у отдельных групп северных алтайцев.

Изучением языков северных алтайцев занимались Н. А. Баскаков, Ф. А. Сатлаев и И. Я. Селютина [1]. Среди исследований последних лет, посвященных обозначенной проблематике, заметно выделяются работы новосибирских лингвистов, выпустивших в 2004 г. «Чалканский сборник». Это издание осуществлено в рамках многотомной серии «Языки коренных народов Сибири» и содержит статьи отечественных и зарубежных специалистов [2]. В настоящее время большинство исследователей согласно с мнением Н. А. Баскакова, причислявшего кумандинский, челканский и тубаларский диалекты к хакасской подгруппе уйгуро-огузской группе восточнохуннской ветви тюркского языка [3].

В основу настоящей публикации легли материалы историко-этнографических экспедиций Алтайского государственного университета 2002–2004 гг. [4]. Нами использовались выписки из похозяйственных книг сельских администраций Солтонского района Алтайского края, иллюстрирующие количественный состав кумандинского населения региона. К сожалению, отсутствует информация по кумандинцам Красногорского района, но на основе сопоставления наших наблюдений с данными по другим территориям расселения названных народов можно сделать вывод о близости этноязыковой ситуации в нем. Кроме того, аналогичные по характеру сведения имеются в материалах, собранных в с. Турочак (Республика Алтай). В центре одноименного района и в близлежащих поселках Шунарак, Санькино, Тондошка прожи-

вают представители всех трех групп северных алтайцев (кумандинцы, челканцы, тубалары).

Наконец, главным источником анализа явились данные анкет, разработанные Е. А. Бельгибаевым специально для данного региона. Анкеты содержат интересующий нас блок вопросов: «Какой язык для себя Вы считаете родным?»; «Насколько хорошо Вы владеете родным языком?»; «На каком языке Вы общаетесь дома?»; «В каких случаях Вы используете родной язык?»; «Хотите ли Вы улучшить уровень знания родного языка?»; «Как Вы полагаете, следует ли формировать классы в школе, где основной упор делался бы на изучении родного языка?».

Количественный и этнический состав информаторов, ответивших на поставленные вопросы, сведен в табл. 1. Среди респондентов нами выделены три возрастные группы, что позволяет не только адекватно оценить степень владения родным языком на уровне отдельных поколений, но и проследить динамику этноязыковых процессов в достаточно широком хронологическом диапазоне. К тому же анализ данных по поколениям открывает перспективу для изучения основных тенденций этнического развития северных алтайцев.

Таблица 1

Количественный и этнический состав респондентов

А̄дб̄о̄п̄у	Ḑàéíí	Число респондентов	Āīāū ḑīæāāīèÿ		
			āī 1949	с 1949 по 1969	после 1969
Кумандинцы	Солтонский	74	27	35	12
Кумандинцы	Турочакский	12	6	2	4
Челканцы	Турочакский	8	4	3	1
Тубалары	Турочакский	5	2	2	1
Всего		99	39	42	18

В численном и этническом плане среди информаторов явно преобладают кумандинцы. В совокупности они составляют 86 человек — 87% респондентов. К сожалению, у нас нет полных и достоверных данных о численности кумандинского населения, проживающего в пределах Республики Алтай, однако име-

ются сведения о его количестве на территории Солтонского района Алтайского края – 646 человек, из них было опрошено 74 (12%). Доля респондентов из числа челканцев и тубаларов сравнительно низкая – 13 человек (13% опрошенных).

Таблица 2

Степень владения языками, %

Год рождения респондентов	Родной язык	Русский язык	Оба языка
До 1949	64	18	18
С 1949 по 1969	26	55	19
После 1969	33	61	6

Для большинства опрошенных северных алтайцев родным языком является кумандинский, челканский или тубаларский (43%), лишь незначительно реже – русский (41%). Если обратиться к данным по выделенным поколениям, то видно, что с уменьшением возраста увеличивается численность респондентов, считающих родным языком русский. Особенно резко снижается знание кумандинского, челканского и тубаларского языков во второй группе.

Таблица 3

Уровень знания родного языка, %

Год рождения респондентов	Свободно говорю	Понимаю, но говорю с трудом	Понимаю, но не говорю	Не понимаю и не говорю
До 1949	77	8	10	5
С 1949 по 1969	21	29	38	12
После 1969	6	33	33	28

Таким образом, 41% респондентов свободно говорят на родном языке. Меньшее число опрошенных понимают, но говорят с трудом (21%); понимают, но не говорят (26%) и не понимают и не говорят на родном языке (12%). Большинство респондентов из младшей возрастной группы уже не говорят свободно на родном языке, а более четверти из них вообще не говорят и не понимают. Таким образом, с уменьшением возраста респондентов снижается и уровень знания родного языка.

Таблица 4

Степень использования родного и русского языков в домашних условиях, %

Год рождения респондентов	Родной язык	Русский язык	Родной и русский языки
До 1949	18	46	36
С 1949 по 1969	5	78	17
После 1969	0	83	17

Большинство респондентов дома общаются по-русски (67%) или используют оба языка (24%). Обращаясь к данным по возрастам можно увидеть, что не многие общаются в семье на родном языке, а младшее поколение вообще не говорит на нем. Это отражает далеко зашедший процесс языковой ассимиляции северных алтайцев, прежде всего кумандинцев. С 18% до 0% уменьшилось количество северных алтайцев, говорящих на родном языке в семье,

где в основном и происходит передача элементов традиционной культуры молодому поколению.

Таблица 5

Варианты использования родного языка, %

Год рождения респондентов	При чтении газет и книг	При встречах с родными	При встречах с другими алтайцами	Не используют
До 1949	5	38	57	15
С 1949 по 1969	3	51	46	36
После 1969	14	43	43	67

Треть респондентов (33%) не используют родной язык ни при чтении газет и книг, ни в общении с родственниками, ни в общении с представителями других групп алтайцев. Из таблицы видно, что в основном опрошенные общаются с родственниками (44%) и представителями других групп алтайцев (51%). Подобную же тенденцию отражают данные по возрастам. Кроме того, можно отметить увеличение численности респондентов, не использующих родной язык ни в одном из предложенных вариантов. Таким образом, налицо низкий уровень чтения книг и газет на родном языке, что объясняется в первую очередь малочисленностью этих изданий или полным их отсутствием. Преобладает общение с неродственниками. Видимо это объясняется разрывом родственных связей внутри кумандинских, тубаларских и челканских сеоков (родов) в силу ряда причин (переселения, межэтнических браков и т. д.).

Таблица 6

Отношение к улучшению знания родного языка, %

Год рождения респондентов	За	Против
До 1949	41	59
С 1949 по 1969	50	50
После 1969	78	22

Большинство опрошенных кумандинцев, тубаларов и челканцев хотели бы улучшить знание родного языка (52%). С уменьшением возраста респондентов увеличивается стремление к изучению кумандинского, тубаларского или челканского языка. На наш взгляд, это объясняется высоким уровнем знания родного языка среди старшего поколения и как следствие – отсутствием необходимости улучшения его знания. С другой стороны, увеличившийся интерес к родному языку можно объяснить всплеском этнического самосознания среди кумандинцев, челканцев и тубаларов.

Таблица 7

Отношение к преподаванию родного языка в школе, %

Год рождения респондентов	За	Против	Затруднились с ответом
До 1949	72	18	10
С 1949 по 1969	67	21	12
После 1969	67	28	5

На вопрос, нужно ли формировать классы с изучением родного языка, большинство респондентов (69%) ответили положительно и лишь 21% – отрица-

тельно. Если рассмотреть отношение к этому вопросу по возрастным группам, то видно, что с уменьшением возраста больше кумандинцев, тубаларов и челканцев выступают за формирование таких классов. Здесь, как и при рассмотрении предыдущего вопроса, отмечается потребность в знании родного языка, конкретно — через формирование соответствующих классов в школе.

Таким образом, современное состояние языков северных алтайцев можно охарактеризовать как двуязычие при нарастающем преобладании русского языка во всех сферах жизни. Если тенденция утраты

знания родного языка будет продолжаться, то в ближайшем будущем носителей кумандинского, тубаларского и челканского языков может не остаться. В связи с этим, на наш взгляд, следует изменить национальную политику в отношении малых народов и перейти к целевой программе поддержки и сохранения их традиционной культуры. Для этого необходимо проведение традиционных праздников и формирование классов в школах, где основной упор делался бы на изучении родных языков, а также издание периодической и учебной литературы на кумандинском, тубаларском и челканском языках.

#### Источники и литература

1. Баскаков Н. А. Диалект лебединских татар-челканцев (куу-кижи): Грамматический очерк, тексты, переводы, словарь. М.: Наука, 1985. 231 с.; Баскаков Н. А. Диалект черневых татар (туба-кижи): Грамматический очерк и словарь. М.: Наука, 1966. 173 с.; Баскаков Н. А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи): Грамматический очерк, тексты, переводы, словарь. М.: Наука, 1972. 279 с.; Сатлаев Ф. А. Кумандинцев язык // Красная книга языков народов России: Энцикл. словарь-справочник. М., 1994. С. 34–35; Селютина И. Я. Кумандинский вокализм: Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. 184 с.; Селютина И. Я. Кумандинский консонантизм: Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск: Наука, 1983. 184 с.
2. Чалканский сборник / Отв. ред. Н. Н. Широкова. Новосибирск, 2004. 178 с. (Языки коренных народов Сибири. Вып. 15).
3. Макошев А. П. Тубаларов язык // Красная книга языков народов России: Энциклопед. словарь-справочник. М., 1994. С. 55–56; Насилов Д. П. Челканцев язык // Красная книга языков народов России: Энцикл. словарь-справочник. М., 1994. С. 64–65
4. Материалы этнографических экспедиций АлтГУ: фонд 1, папки № 5, 8, 9, 14.

## Антропонимическая система Барнаула в XX в.

*И. С. Васенко*

Региональная ономастика исследует имена собственные определенных территорий, включая местную ономастическую подсистему: топонимию, антропонимию, зоонимию и др. Цель региональной ономастики — выявление специфики имен на данной территории и связей ее имен с соседними или отдаленными территориями. Антропонимы составляют ядро ономастического пространства конкретного региона, определяемое моделью мира, существующей в когнитивном представлении народа, дающего имена.

В последние десятилетия лингвисты интенсивно разрабатывают основы культурологического анализа языка, которые способствовали рождению новой научной дисциплины — лингвокультурологии. Она дает сведения о значении культурных ценностей того или иного народа в определенный отрезок времени, необходимые для познания природы имен собственных, взаимодействия и взаимосвязи фактов ономастики и культуры. Многие культурные, общественные ценности нашли отражение в именах собственных, в частности в антропонимах. Материальная и духовная культура того или иного народа непременно отражается в языке, следовательно, и в именах собственных как факте языка.

Г. Б. Мадиева отмечает, что при изучении имен собственных (в данном случае — личных имен) нужно иметь в виду, что «любое синхронное описание ономастических систем языка предполагает диахронический экскурс, поскольку любые сведения исторического, этнографического характера помогают в

исследовании современных ономастических состояний. Современное ономастическое пространство характеризуется инновациями социального, психологического, исторического характера. Меняется ментальность человека, меняется мода — меняется его отношение к тому, что называть и как называть» [1, с. 7].

Объектом данного исследования послужили женские имена жителей Барнаула в XX столетии. Для того чтобы исследовать именной барнаульцев, было привлечено свыше 1400 документов из фондов Краевого архива ЗАГС города, просмотрено около 4 млн актов о рождении девочек. Подсчет количества рожденных по каждому году с 1920 по 1996 гг. и выявление их имен позволили нам провести первичный анализ и описание женского именника в разные хронологические срезы и проследить его динамику в XX в.

В отношении общерусского именника и антропонимикона Барнаула (женские имена) справедлив тезис о преемственности антропонимических систем в их единой основе. Проведенное нами исследование подтверждает тот факт, что определенный фонд национальных имен сохраняется на протяжении многих веков. Это наиболее популярные и употребительные имена, выявленные в соответствии с методикой, предложенной В. Д. Бондалетовым [2]. Эти имена знакомы всем, назовем лишь некоторые, пользующиеся особой популярностью у жителей города: Анна, Валентина, Галина, Елена, Екатерина, Ирина, Наталья, Ольга, Татьяна и др.

Различные социальные факторы в разной степени влияют на динамику ономастического пространства, состав и структуру ономастических систем. Изучая ономастические преобразования 1920–1930-х гг., В. Д. Бондалетов отмечает движение за пересмотр христианского именника, которое проявляется в создании совершенно новых имен, смелом заимствовании из западно-европейских языков, использовании русских и славянских имен, не предусмотренных святыми, воскрешении народных имен, употреблении в качестве официальных сокращенных форм, обновление популярных имен, разнообразие женских имен и т. д. [2, с. 128]. Эти процессы считаются закономерными в ходе социального переустройства жизни общества и наблюдаются на всех переломных исторических этапах.

На характер и состав имен собственных оказывают влияние разного рода экстралингвистические факторы (географические, идеологические, исторические, мировоззренческие, социальные, культурные, языковые контакты и др.). Поэтому в репертуаре имен собственных (для нашего исследования — личных имен) помимо исконных названий значительное место занимают заимствованные и искусственные имена. В барнаульском именнике можно выделить следующие подгруппы имен<sup>1</sup> (подчеркнем, что они имеют минимальное число носителей и функционируют в именнике недолго, т. е. возникшая в эти годы мода на имятворчество не оказала существенного воздействия на отлаженный многовековым использованием механизм именования и осталась исторической приметой характерного для того времени «культурного строительства»):

**1. Имена с идеологической семантикой** (толкования новых имен даны в Словаре русских личных имен [4]): Коммунара, Социалина, Марксистка, Искрина, Идея, Ленина, Энгелина, Революция, Октябрина и др.; имена — символы времени, образованные от нарицательных: Греза, Слава, Труда, Эра и др.; имена-аббревиатуры и сложносокращенные имена: Вилория, Красномира, Рева, Кима и др.

**2. Искусственные имена:** а) *личные имена из нарицательных*: Поэма, Ода, Домна, Сталь и др.; б) *имена по названиям месяцев*: Мая, Маина, Маида, Февралина, Июля и др.; в) *личные имена из собственных* (образованные от географических названий — как отечественных, так и зарубежных): Алтая, Флорида, Италия, Дания, Карелия, Алта, Эллада и др.

**3. Заимствования:** а) *европейские*: Нелли, Бэлла, Каролина, Камила, Лили, Линда, Леонелла, Нинелла, Нелла, Мальвина, Мирабелла. Здесь же разного рода видоизменения иноязычных имен, а также употребления разговорных форм (в том числе и сокращен-

ных) в качестве документальных имен: Ильмира (< Эльмира), Иветта, Эммануила (< Эммануэль), Энесса (Инесса), Офеля (Офелия), Анжела (Анжела) и др. Некоторые из подобных имен появились в именнике русских под влиянием художественных произведений, искусства, например, в 1930-е гг. отмечено имя Аида (под влиянием оперы Верди «Аида» — в 1940-е гг. число его употреблений сократилось до 3 и в 1990-е гг. этим именем была названа одна девочка). Минна (Лесинг) — единичное использование в 1930-е и 1970-е гг.; Концуэлла (Ж. Санд) — появилось в 1930-е гг., как и имя Франческа (Петрарка); Анжелика (возможно, по роману Ан и Серж Голон) — вошло в именник в 1930-е гг., использовалось 1 раз, в 1960-е гг. им было названо 67 детей и в 1980-е — 36, и др.; б) *заимствования из современных славянских языков* (украинского, польского, чешского, болгарского), их значительно меньше, чем европейских: Божена, Ванда, Варсеника, Ганна, Зофья, Цветана, Яна, Ядвига, Янина и др. Здесь же неканонические славянские (в том числе и древнерусские) имена: Братислава, Бронислава, Евпатия, Евлалия, Евстолия и др.; в) *новые русские имена, созданные по моделям иностранных заимствованных имен*: Алина, Алиса (самостоятельные формы прежних производных от канонических), Снежана, Северина, Лана.

На протяжении исследуемого периода в Барнауле отмечается много сокращенных имен (Яна от Янина, Галя от Галина), народно-разговорных вариантов (например, Ляля — универсальная сокращенная форма для многих женских имен, Нюра от Анна, Арина от Ирина и др.).

К концу XX в. процессы, связанные с образованием новых, искусственных имен, постепенно затухают, и этот период характеризуется возрождением традиционных русских имен, а также новыми заимствованиями из европейских именников (герои популярных сериалов: Марианна, Изаура, певцы и т. п.).

В заключение отметим, что имена собственные (и личные в том числе) выполняют большую социально значимую роль и соотносимы с культурным развитием конкретного народа. Нужно помнить, что «имена собственные прежде всего являются языковыми знаками картины мира, создаваемой определенным народом в определенный исторический период» [1, с. 27]. Это обуславливает актуальность антропонимических исследований, как локальных, так и в общероссийском масштабе, поскольку они позволяют раскрыть этнографию конкретного народа, его материальное и культурное развитие, анализ сложных проблем развития языка, идеологии и образа общественно-политического мышления народа в различные исторические периоды.

#### Источники и литература

1. Мадиева Г. Б. Теория и практика ономастики: Учеб. пособие. Алматы, 2003.
2. Бондалетов В. Д. Русская ономастика. М., 1983.
3. Дмитриева Л. М., Дроздова И. С. Динамика женского

именника г. Барнаула 1920–1930 годов (редкие и единичные имена) // Ономастика Поволжья. М., 2001.

4. Тихонов А. Н. Словарь русских личных имен / А. Н. Тихонов, Л. З. Бояринова, А. Г. Рыжкова. М., 1995.

<sup>1</sup> Группу редких и единичных имен, зафиксированных в Барнауле в XX в., мы подробно описывали и анализировали

ли в статье, опубликованной в сборнике «Ономастика Поволжья» [3, с. 65–71].

## Два семейных предания о переселении в Алтайский округ конца XIX в.<sup>1</sup>

В. А. Зверев

Переселенческому движению на Алтай посвящено уже немало исследовательских работ и публикаций исторических источников, но разработка этой темы продолжается. В недавно изданном первом выпуске сборника документов и материалов о сибирских переселениях второй половины XIX — начала XX в. [4] большинство текстов имеет полную или частичную «привязку» к Алтайскому горному округу. Для публикации здесь отобраны тексты, созданные современниками, в основном организаторами или участниками переселенческого движения, и это, безусловно, правильно. В последующих выпусках, вероятно, найдется место и для таких источников, которые отражают историческую память о переселениях, сохранившуюся у потомков и земляков мигрантов, дошедшую до наших дней в виде устных и письменных рассказов, преданий, легенд, иных произведений фольклора. Выявление, обработка, публикация, вовлечение в научный и общественный оборот источников такого типа — важная, но весьма непростая задача специалистов.

Для настоящего издания я предлагаю нигде ранее не публиковавшиеся фрагменты из двух письменных сочинений, отражающих индивидуальную память авторов — наших старших современников, а также коллективную память нескольких поколений их родственников и односельчан о «делах и людях минувших дней», в том числе о переселении их предков на территорию Алтайского округа в конце XIX столетия.

Первое сочинение называется «Родословная», оно написано в 1980–1990-х гг. жителем р. п. Линево Искитимского района Новосибирской обл. Иваном Тимофеевичем Солдатченко (род. в 1921 г.). Рукописный текст в двух общих тетрадях большого формата, общим объемом более 200 листов (вместе с оборотами) предназначен автором «для своих детей и внуков». Нам его с согласия автора предоставила журналистка муниципальной газеты «Новое время» Н. Т. Левина. Мною уже опубликованы два отрывка из этого сочинения по другим сюжетам [1, с. 216–219]. В настоящем издании печатается фрагмент, содержащий описание переселения в 1880-х гг. из д. Осиновка Курганского окр. Тобольской губ. в д. Гилевка Барнаульского окр. Томской губ. (сейчас это Завьяловский район Алтайского края) основной части крестьянского фамильного клана Солдатченко. Повествование является обобщенным переложением по памяти рассказов-преданий, которые автор слышал в детстве и юности от своих старших родственников, участвовавших в переселении — от бабушки по отцу Липестины Захаровны (1850–1953), двоюродного деда Степана Константиновича (ок. 1865–1960) и др.

Второй публикуемый здесь источник — отрывок из рукописного сочинения «История Сидоровки», соз-

данного в начале 1990-х гг. уроженцем и жителем д. Сидоровка Кольванского р-на Новосибирской обл. Сергеем Ивановичем Куриным (1921 г. р.). Автор писал «по просьбам современных односельчан», «сидоровскому потомству на память». Доступ к 11 школьным тетрадям (374 с. текста), хранящимся в Кольванском краеведческом музее, нам любезно предоставила директор музея Н. П. Козлова. Несколько сюжетов из рукописи Курина, не имеющих отношения к переселенческой тематике, уже опубликованы с нашим участием [2, с. 126–149; 3, с. 52–58]. В контексте повествования об основании и начальном периоде истории родной деревни автор рассказывает о переезде в 1890-х гг. его деда Николая Курина с семьей (в которую входил и отец мемуариста) из с. Тележенка Лебедянского округа Тамбовской губернии в Сидоровку, располагавшуюся на северной окраине Алтайского горного округа. С. И. Курин в данном случае, как и И. Т. Солдатченко, обобщает слышанные в детстве и юности рассказы-предания своих родственников и односельчан, в первую очередь — отца, Ивана Николаевича Курина (1873–1951), которому во время переселения было не менее 17 лет.

При подготовке к публикации обоих источников мною произведена (с необходимой осторожностью) редакторская работа: исправлены орфография и пунктуация, местами изменена разбивка текстов на абзацы, даны заголовки, в необходимых случаях сделаны подстрочные примечания, однако сохранены все стилистические и языковые особенности подлинников. Учтены основные правила издания исторических документов, принятые в нашей стране. Многоточия заменяют опущенные в предложении слова, отточия в угловых скобках — пропуск текста в объеме не менее одного предложения. В прямых скобках вставлены слова и выражения, необходимые по смыслу для лучшего понимания текста.

### 1. И. Т. Солдатченко. «Путь растянулся на пять месяцев...»

<...> Для того, чтобы начать... повествование, нужно заглянуть в глубь прошлых столетий, непосредственно в Курганский округ Тобольской губернии, где проходила жизнь наших предков, в те далекие 1880-е гг., в которых, по рассказам бабушек и дедушек, был страшный голод.

Зимой стояли жестокие морозы, когда на лету замерзали птицы, мерзли люди. Летом стояла жаркая погода: дули южные пыльные бури, ветры-суховеи с казахстанских степей. За лето не выпадало ни капли дождя. В 1885–1886 гг. не накосили ни клочка сена, не говоря уж о пашне, которую забыли когда засевали. Не было семян, да и в сухую — «мертвую» — почву сеять было без пользы.

И люди пошли на крайность — осенью 1886 г. при-

<sup>1</sup> Подготовлено при поддержке Федерального агентства по образованию МОиН РФ, грант Конкурсного центра фундаментального естествознания № А 04-1.2-35.

резали скот, пустили его в еду. Кое-как сводили концы с концами. Голодали, ели все травы: лебеду, крапиву, щавель. В озерах, болотах рвали камыш с корневищами, которые сушили, толкли, получая муку, из которой пекли лепешки.

Жители Осиновки и других сел и деревень стали разъезжаться в другие края: кто на Урал, кто на Север и в Сибирь. Настал в семье [Солдатченко] вопрос переезда из курганских мест. <...> Собрался совет всех родных Солдатченковых, на котором решали вопрос: как дальше быть?

По решению старейшин решили: прежде чем куда-то... ехать, нужно послать ходоков в далекие и неведомые края Сибири, о которых шла слава — об их привольных и необжитых землях, о их приветливых людях. На совете решили послать ходоками дедов<sup>1</sup>: Константина, Андрея и Илью, имеющих опыт в путешествиях. Они ведь служили на военной царской службе по 25 лет, не раз ходили в далекие края с котомкой за плечами.

В мае 1886 г. проводили дедов в далекий неведомый путь, снабдив их шомпольным ружьем, а для охраны [они] с собою взяли собачку Сокола...

Они за два года обошли Барнаульский округ, были в городах Барнауле, Бийске. Осмотрели много мест, выбирая подходящее для себя. Исходили сибирские просторы, видели своими глазами неопишуемые озера с полноводными реками — Обью, Иртышем. Видели величавые горные реки Бию и Катунь — притоки Оби. Не только пили хрустальную воду из этих горных рек, но набрались храбрости испускаться в их ледяной воде.

На своем длинном пути переходили вброд реки Кулунду и Алей. Кругом были необъятные просторы Кулундинской степи с ее ленточным бором и рекой Кулундой, с ее озерами, которые в половодье пополняются водами этой реки. Видели, проходя, Барнаульскую степь с ее озерами, с многотысячными птичьими стаями. На лугах паслись многочисленные стада овец, коров и табуны лошадей.

Но им уж сильно приглянулись в Барнаульском округе привольные малонаселенные места вдоль Кулундинского бора, с его левой стороны, с селением Гилевка. В д. Гилевке жил и барствовал богатый — Гилев, который имел многочисленные стада овец, [у него] паслись летом и зимой табуны, насчитывающие более пятисот сибирских лошадей... Еще дедов привлекали пустующие поля, где можно будет заняться хлебопашеством, особенно вдоль реки Коновалихи, на ее пойме — черноземной земле.

Рядом с Гилевкой тянется «казначейский» Кулундинский бор — до самого Барнаула, далее переходя в тайгу. Рядом находится рыбное озеро, которое связано цепью притоков с другими озерами. В самой Гилевке течет речка с одноименным названием, что

[является] немаловажным условием для разведения водоплавающей дичи — уток и гусей.

Все это приволье тянуло ходоков в богатые края. Еще их влекла сюда охотничья любовь: они были не только кузнецы и плотники, но и заядлые охотники. У них, как мы знаем, было с собою шомпольное ружье, которое их кормило в пути и было обороной.

Беспокойно было на душе, что в Сибири несладко жить крестьянину, особенно безлошадному, многосемейному. До боли души было обидно, что пустуют бескрайние просторы, а жизнь человека не свободна от богатеев. Бедному мужику нужно было идти в зависимость к богатеев.

В пути встречали переселенцев, работавших на поденщине с оплатой 50 копеек мужчине и 30 копеек женщине за световой день. При таких заработках, при большой семье корову не купишь, а о лошади будешь только мечтать. Но прапрадеды надеялись на свои мастеровые руки. Они ведь были умелые кузнецы и хорошие плотники.

На обратном пыльном пути Московского тракта встречались невольники, закованные попарно в цепи, идущие в далекую Сибирь на каторгу. По прямой сибирской дороге задолго по облаку пыли угадывалось приближение невольников. Заключенных сопровождал конвой всадников. Каждый стрелок, кроме винтовки, имел плеть, которой подгонял отстающих. Строй замыкал с десяток подвод с провизией и большими.

Это ужасное зрелище было далеко не из приятных нашим путникам. Оно напоминало давно минувшие мятежные курские годы их прапрадедов<sup>2</sup>, когда их товарищей угнали в Сибирь на каторжные работы. <...>

Путь продолжался. Вечером делали остановку у озера или на берегу реки, разводили костер, готовили еду из уток, либо из рыбы. На озерах было много непуганой дичи, хоть лови руками. С одного выстрела убивали 5 и более уток. Сокол был очень рад, доставая вплавь убитых уток. Ходоки радовались, что не прошел даром 2-летний путь. Нашли хорошее место для поселения, где будет любимая работа и привольная, сытая жизнь. Ведь у прадедов состоялся разговор с Гилевым, который советовал им «приезжать и открыть кузницу, либо кузнечных работ будет достаточно как у меня, так и у всего населения». <...>

Весною 1888 г. ходоки вернулись в родные места. Они ужаснулись, что хозяйство пришло в упадок. Скота не было, кроме одной отощавшей лошади Чайки. Семья голодала. Из-за отсутствия кормов как родные, так и [остальные] население прирезали скот. Многих односельчан голод унес в могилы, многие уехали в приглянувшиеся места. Пустовали дома с забитыми окнами.

<sup>1</sup> Ходоки названы здесь «дедами» в том смысле, что они являлись представителями старшего поколения фамильного клана Солдатченко, у них имелись взрослые дети и внуки. «Деды» еще не были старыми — Константин Николаевич, например, родился в 1830 г.

<sup>2</sup> Согласно семейному преданию, основателями клана Сол-

датченко были крепостные крестьяне Курской губ. «Они были участниками крестьянского восстания, и их ждала жестокая расправа, но они сбежали далеко за пределы Центральной России на вольные земли», в Южное Зауралье, где поселились в д. Осиновка в 1710 г.



Тут было не до радости. Спешно был вновь собран семейный совет всех родных, на котором деды доложили, что Илья остался в городе Алтая — Бийске, на величавой реке Бии. Решил устроиться на работу и ждать приезда нас. Константин и Андрей рассказывали на совете о той привольной жизни в Сибири, где много нетронутых земель. [О] малой ее заселенности, об необъятных просторах, о приветливых людях.

Совет решил немедленно собираться и ехать в далекий сибирский край. Ефим же, прапрадед, решил уехать с семьей на Урал, на родину к своей любимой супруге.

Рады были женщины и дети цыганской кибитке, [наподобие] которой оборудовали свою подводу деды к дальней дороге. На подводе с кибиткой была семья Якова с Липестиньей, их дети Дмитрий — 8 лет, Тимофей — 5, во главе с отцом и дедом Константином. Кроме них, поехало еще пятеро семей на 5 подводах. Дед Константин возглавлял еще одну подводу с сыном Степаном и женой, с домашним имуществом и инструментом ковала.

В начале мая 1888 г., погрузив на подводы домашний скarb, детей, попрощавшись с родными, друзьями, отправились в далекие сибирские края.

Путь лежал из Осинки на Курган с выходом на Сибирско-Московский тракт, на Петропавловск. Ехали только в дневное время, а в ночь останавливались у озера, либо у реки. Была опасность нападения наглых грабителей-казахов. Особенно было тяжело ехать от Петропавловска до Омска. Тянулись бескрайние степи, пересеченные болотами с камышовыми лугами, с разбитой солончаковой грязью дорогой. Часто приходилось вытаскивать подводы, помогая лошадям.

С Омска на Павлодар дорога тянулась, вилля вдоль берега р. Иртыш. На лугах паслись многочисленные отары овец с верховыми пастухами-казахами. Табуны лошадей и верблюдов были повсеместно. В озерах вода соленая, приходилось покупать воду у казахов по копейке за ведро воды, наполняя кадки.

Были нападения на нас<sup>1</sup> верховых казахов. Нас спасало то, что у нас были ружья. Открывали по ним стрельбу, на всадников кидались наши собаки. Каждый день готовились к охране. Подводы ставились в кружок, оглоблями во внутрь круга. Лошади привязывались к задкам. Спускались с поводков собаки. Всю ночь горел костер. Лошади поедали скошенную траву. А двое мужчин [всегда] были наготове дать отпор.

Собаки очень нас выручали, далеко чуюли прибли-

жение всадника или одинокого лазутчика-казаха... идущего к нашему ночлегу под разным предлогом. Казахи были вооружены копьями с длинными шестами, [будучи обнаруженными, они] убегали. Околки<sup>2</sup> и высокие камыши вдоль дороги скрывали всадников-грабителей.

В ночное время голосили с завыванием степные волки, а вместе с ними начинали лаять наши собаки. «Эти жуткие кошмары часто снились мне», — говорила бабушка, [рассказывая мне позже о путешествии].

Когда поехали на Березовку<sup>3</sup>, стали попадаться русские селения. В Березовке служили молебну по святому Илье<sup>4</sup>. По рассказам [местных] жителей, «скоро будет русская Сибирь», и [нам] показали дорогу на Карасук, куда мы с радостью поехали, надеясь встретиться с русскими приветливыми людьми. А еще веселило наших дедов [то, что мы] выезжали на путь, по которому они шли в Алтай.

Наш путь растянулся на 5 месяцев, за это время не раз меняли колеса в телеге и перековывали копыта у лошадей, благо, что сами — кузнецы и плотники. Передвигались медленно ввиду слабых лошадей, по 25–30 верст в сутки.

В селении Карасук<sup>5</sup> закупили провизии. Наш путь шел на юг, все ближе приближаясь к заветной цели. Деды устали отвечать на вопросы жен, детей и внуков — когда же будем на месте?

Приглянулось большое сибирское озеро Чаны<sup>6</sup>, у которого отдыхали, кормили лошадей, косили траву на ночь, охотились. Над озером носились несметные стаи непуганых птиц. Мужчины вновь заготовили рыбы и дичи на дальнейший путь, теперь уже на восток.

Сделали стоянку у озера Хорошее, что сейчас находится в Карасукском районе Новосибирской области. Подковали лошадей. Сетями ловили крупную рыбу, ее было так много, что в сетях были заполнены почти все ячеи. На озере и над озером носились несметные числа птиц, а на лугах паслись многочисленные стада овец, табуны лошадей. Но нам, переселенцам, не приглянулись эти безлесные места с множеством солончаковых мест и соленых озер. Нас тянули те сказочные места, о которых так говорят и [куда] зовут наши ходоки.

Въехали в большое русское село Леньки, где находилось воеводство и сельское управление<sup>7</sup>. В... [Леньковскую волость] входила заветная наша Гилевка, куда лежал наш долгий путь. В Леньках правил ставленник томского губернатора (с. Леньки сейчас входит в состав Благовещенского района Алтайского края).

<sup>1</sup> Начиная с этого абзаца, повествование ведется от имени бабушки мемуариста — Липестиньи Захаровны, проделавшей путь на Алтай в 38-летнем возрасте.

<sup>2</sup> Околки — небольшие островки преимущественно березового леса в Барабе и Кулунде.

<sup>3</sup> Возможно, это д. Березовка в современном Купинском р-не Новосибирской обл., на границе с Казахстаном.

<sup>4</sup> Значит, переселенцы были здесь 20 июля (2 августа), когда православная церковь отмечает память св. пророка Илии Фезвитянина.

<sup>5</sup> Ныне с. Краснозерское, районный центр Новосибирской обл.

<sup>6</sup> Данный фрагмент текста нарушает географическую канву рассказа о переселении: на берегу оз. Чаны мигранты могли оказаться только по пути из Березовки в Карасук.

<sup>7</sup> Над строкой вписано: «Уезд. Волость». Слово «уезд» затем зачеркнуто. Очевидно, автор нетвердо ориентируется в административном устройстве Западной Сибири второй половины XIX в. Об этом говорит и употребление слов «воеводство», «ставленник томского губернатора» (далее в тексте).

В Ленковской волости прапрадеды на каждую семью получили разрешение на право поселения в Гилевке, ведь добровольцам-переселенцам, заселяющим Сибирь, представлялись большие льготы. Пришлось ходокам знакомство со старшим писарем в то [прежнее] путешествие, который сейчас их принял с радостью и выдал им необходимые документы на поселение. <...>

## 2. С. И. Курин. «Есть деревня, где можно свободно поселиться...»

<...> Узнал народ, то есть россияне, что можно [в Сидоровке] устраивать свою жизнь оседло, самостоятельно. Валом повалили новоселы. Устраивали себе поместья, раскорчевывая пни ранее срезанных деревьев. Растущие деревья спиливали и выкорчевывали.

Строилась Сидоровка, как говорится, интенсивно... [Многие], как отец мой, приехали в тысяча восемьсот девяностом году. Уже больше двух с половиной [десятков] домохозяев было поселено за двадцатипятилетие организационного существования села — в одну улицу. Да вторая уже начала застраиваться, [так что всего в селе] с полсотни уже было дворов.

Чувашиами и мокшанами<sup>1</sup> Сидоровка заняла где-то более трех километров. Тамбаши прознали про Сидоровку — которые покинули раньше Тамбовщину, свою родину. [Они] застряли сначала, в ранние времена, в деревнях Барнаульского и Колыванского<sup>2</sup> уездов. Которые оставались у богатых чалдонов в работниках. Сперва устроились сами в Сидоровке и общили в Тамбовщину оставшейся родне, что есть такая деревня, где можно свободно поселиться и жить самостоятельно. Вот таким образом и строилась Сидоровка.

Да еще старожилы окружных деревень не давали наделов земли приезжим. Потому что ее не было свободной, вся занята. Внаем рабочих нанимали, это для них [было] выгодно. Особенно беженцев российских — дешевле обходится временная рабочая сила.

Поселился и наш родственник в Сидоровке — Ефрем Курин. Но в Сидоровке по фамилии их мало кто знал, разве только соседи. Ефремовы — в деревне многие знали. Прислал Ефрем в Тележенку [на Тамбовщину] письмо родственнику, Николаю Филимонову сыну, то есть Курину. Со гневом — это уже второе письмо. Почему долго не едет? «Я ж тебе писал, что жизнь в Сибири хорошая, земля есть — обрабатывай, не ленись. Да и сам [себе] хозяин. А красотища-то какая! Лес кругом — топлива хватит, дрова вольные, кизяки не надо делать. Назьмом здесь болота заваливают. Там, [на родине], нас Сибирью пугали, что зверя

всякого много, людей заедают. Неправда это. Зверья, правда, много. Но они невредимые для человека. Волки, медведи, лисы, и мелкого зверька много пушного. Есть здесь люди — и промыслом зверя пушного занимаются, но не слыхивал я, чтобы человека [звери] загрызли или съели, нет такого. Не бойтесь, приезжайте».

Получил наш дед письмо и засобирался, да беда — бабка никак не хочет ехать, боится, [что] волки съедят. Но все-таки согласилась. Быстро дед Николай распродал свое хозяйство. Хотя оно и было-то небольшое — семью не мог прокармливать без найму у барина.

Оставили, что необходимое для семьи из одежды. Семья — шесть душ. Отец наш был самый старший из детей — Колобок семнадцати лет. Колобком его учитель прозвал за маленький рост. Он кончил сельско-приходскую школу, четыре класса, да еще помощником учителя ходил два года. А школу он кончил с похвальным листом. [Этот лист] золотыми буквами отпечатан был. Тоже отцовской семье была подмога в денежных ресурсах.

Еще два сына [было у Николая Филимоновича Курина] — Васка да Олешка, и дочь Огашка. Отца моего было звать Ванька Колобок. Но это было в Расее<sup>3</sup>, а здесь, в Сибири, [его прозвища] никто и не знал, так как он... подросток к восемнадцати годам до среднего человеческого роста. <...>

Послал Николай Филимоныч ответное письмо из Тележенки в Сибирь Ефрему, что «решили семьей ехать к вам в Сидоровку. Путь, каким нужно ехать, узнали из вашего письма, за что шлем большое спасибо. Ждите, скоро свидимся. До свидания, всем низко кланяемся, вся наша семья».

Засобирались в путь. До [железнодорожной] станции далеко, пришлось нанять подводу до станции, расплатиться нашлось чем.

Путь-дорогу не буду описывать, она им досталась нелегко. Расстояние большое. Хотя долго, но добрались до Сидоровки. Опять от станции Прокуткиной<sup>4</sup> пришлось нанять подводу. (Сейчас есть или нет такая станция, или [у нее] другое название, не слышал.) Только знаю, [есть по дороге от этой станции] за Грязнухой большой спуск к речке через мост.

Как отец рассказывал, частенько три мужика около этого моста сидели, ожидали проезжих и помогали подводам взбираться на береговой подъем. Больше они помогали [тем], кто ехал с большим грузом, да [у кого был] плохо увязан воз.

Один был пожилой здоровяк-бородач, и два сына тоже не слабенькие были. Мостишко был не широкий, да сделан был неважно, с проломами. Как толь-

<sup>1</sup> Мокшане (мокша) — приволжский финноязычный этнос, обычно рассматривается как часть мордовского народа. Сидоровка заселялась первоначально чувашами, затем мокшанами, потом русскими из Тамбовской («тамбаши»), Рязанской, Вятской, Казанской, Симбирской, Пензенской губерний.

<sup>2</sup> Колыванского уезда на существовало. Новосибирская Колывань и ее округа, в том числе д. Сидоровка, в конце XIX в. располагались в южной части Томского округа-уезда Томской губ.

<sup>3</sup> В Европейской России (в данном случае — на Тамбовщине).

<sup>4</sup> Вероятно, речь идет о ст. Чик, около которой в конце XIX в. располагалось волостное село Прокудское (ныне — Кочневский р-н Новосибирской обл.). Проезд мигрантов по железной дороге свидетельствует, что датирование переселения Н. Ф. Курина с семьей из Тамбовской губ. в Сидоровку 1890-м годом неверно: движение поездов на участке от Омска до ст. Кривошеково началось только в 1895 г.

ко подвода заходит на мост, они все трое берутся помогать, то есть подталкивать воз. Старик в это время кричит: «Потянули, потянули!» Хозяин клажи думает — в самом деле помогают... особенно, если колеса угодят в проломину. [А] когда придут на место, какой-нибудь вещи недосчитаются. Считают, что дорогой потеряли, недосмотрели.

Но Васка, брат отцов, увидел, как старик сбросил саквояж с воза в дыру на мосту. Закричал отцу: «Тянь, тянь, ящичек упал под мост в дыру». Братишка Ванька извлек его из-под моста, пока выезжали на гору. Но Васка ничего не сказал на месте, каким образом упал ящик... Но дальше когда отъехали, он сказал, что его бородач стянул в дыру.

Вот за что и помогал бородач с сыновьями выкачивать возы через мост на гору. Нажива была, а ведь и хорошие вещи пропадали на этом мосту. Вот такие «милосердные» были бородач с сыновьями.

Мне приходилось несколько раз одолевать эти подъемы с моста. Но мост-то был уже не тот. Крепкий и с перилами.

Так вот, дорога с Прокуткиной пролегла через Грязнуху на Тырышкино<sup>1</sup> и в Сидоровку, уже набитая конными подводами. Новосибирска еще не было, моста еще не было через Обь. Только еще планировался. Как [выходит] по рассказу отца, хотели через Колывань [железнодорожную] линию вести. Но место неподходящее. Сильно широкие луга заливные в весеннюю пору. Нужно делать высокую насыпь — девять километров.

Когда добрались до Сидоровки, стали спрашивать у попавших людей — они не знают Куриных. А как

назвали Ефрема — «О-о, это вон там, на той улице». Дед стал спрашивать, почему тот человек не сказал, где живут Курины. — «Да он не понимает по-русски, он мокшан, да и недавно здесь живет. Мало кого знает».

Так и добрались до Ефремова дому Филимоновы. Встретились родичи от долгой разлуки. Полобызались в первую очередь прямо в воротах, пропустили подводу в ограду, стали разгружать вещи. Хоть немного вещей, но конский воз полный был. В дороге много хозяйского скарба нужно. Да и на первый случай на [новом] месте потребовался, кстати. Не ходить, не выспрашивать у кого-то.

Так вот и обосновались первое время у Ефрема Григорьевича на житье-бытье. Пока своего гнезда не свили на новом месте. И прожили они всю зиму [вместе] — две семьи, да не маленькие, а по шесть человек.

Весной сжалился сосед Ефремов, Хромов Иван. Отдал под квартиру скотскую избушку. Только нужно внутри избушки вычистить хорошо навоз, да стены поскоблить. Хозяева там держали телят, ягнят с овцами подсосными. Зима-то холодная, малыши не вытерпят морозов, погибнут. Еще проквартировали два года у людей. Пока не достроили на первый случай избу почти на самом краю деревни. В это же время еще строились соседи, две избы — Ханаевы и Солюмоновы.

Но на этом Сидоровка не кончала заселение. Время-то идет. Молодежь подрастает, в одной семье тесновато жить становится. Женятся и просят у родителей надел, отделяются, свою семью заводят. <...>

#### Источники и литература

1. Зверев В. А. Курганские новоселы на Алтае: Семейные предания в пересказе И. Т. Солдатченко // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2003. Вып. 5.
2. Зверев В. А. «У жадного брюхо болит»: Эпизоды криминальной истории сибирской деревни (первая треть

XX в.) // Жить законом: Правовое и правоведческое пространство истории. Новосибирск, 2003.

3. Козлова Н. П. «Как это все началось...»: Воспоминания С. И. Курина // «Есть родина твоя...». Новосибирск, 2002.
4. Сибирские переселения: Документы и материалы / Отв. ред. М. В. Шиловский. Новосибирск, 2003. Вып. 1.

## Варианты названий полотенца у русского населения Алтайского края

*Н. С. Грибанова*

Полотенце является одним из устойчивых и пространственных материальных компонентов культуры восточнославянских народов. Первые упоминания о нем относятся ко временам язычества [2, с. 237]. Широкое бытование полотенца в XIX — начале XX вв. подтверждается материалами музейных собраний и полевыми этнографическими источниками. К началу XXI в. льняные домотканые полотенца оказались полностью вытесненными из быта предметами фабричного производства. Традиционные орнаментированные полотенца иногда еще используются в современной свадебной и похоронной обрядности, в декоративном убранстве жилища, но преимущественно хранятся как семейные реликвии.

Как известно, процессы, происходящие в быту и культуре народа, отражаются в языке. Так, значи-

мость и широта использования полотенца в традиционной культуре русских обусловили наличие большого числа лексических единиц для его обозначения. В связи с этим представляют интерес особенности наименования полотенца у русского населения в XIX–XXI вв., распространение различных их названий в русских говорах, а также степень их сохранности в начале XXI в. у потомков старожилов и переселенцев Алтайского края.

Источниками для работы послужили записи живой речи потомков старожилов и переселенцев Алтайского края, «Словарь русских говоров Алтая» [8] и «Словарь русских народных говоров» [7]. Диалектная лексика собрана автором методом интервьюирования в ходе историко-этнографических экспедиций 2001–2004 гг. в 26 сельских населенных пунктах

<sup>1</sup> Ныне с. Новотырышкино Колыванского р-на Новосибирской обл.

7 районов Алтайского края: Кытмановского, Зонального, Бийского, Чарышского, Усть-Калманского, Петропавловского, Третьяковского. В работе использованы также экспедиционные материалы (аудиозаписи) 1996–2000 гг., хранящиеся в архиве устной истории лаборатории исторического краеведения БГПУ. Респондентами являлись женщины 1899–1935 г. р.

Выбор словарей обусловлен стремлением выявить степень распространенности различных наименований полотенец у русских в XIX–XX вв. на общероссийском и региональном уровне. «Словарь русских народных говоров» составлен на основе материалов картотеки, формировавшейся с 1886 г. В нем собраны все доступные записи словарных особенностей русских народных говоров XIX–XX в. [7]. В основу «Словаря русских говоров Алтая» положены материалы экспедиций 1970-х гг. [8].

Существование в русском языке различных вариантов названий полотенца отмечали многие исследователи (Г. С. Маслова, Е. Э. Бломквист и др.). Наибольшее число наименований (49) приводит в своей статье А. А. Лебедева (Приложение 1). В их числе существительные, прилагательные, а также словосочетания, обозначающие полотенце (например: дарное, зеркальное, обыденное, ширинка подавальная) [2, с. 245]. В «Словаре русских народных говоров (СРНГ) зафиксировано 50 вариантов наименований полотенца, среди них 11 уменьшительно-ласкательных, одно прилагательное – «стеновое», употребляемое в сочетании со словом «полотенце». Однако в каждом источнике присутствуют понятия, не встречающиеся в другом (Приложение 1, 2). Учитывая широту территории проживания русских, множество этнографических групп, локальных вариантов говора и сложный характер заселения отдельных регионов, можно предположить, что и имеющиеся данные не исчерпывают всего многообразия наименований полотенец, бытовавших в русских говорах.

Анализ данных СРНГ показывает, что у русских северных областей (губерний) России в XIX–XX вв. были наиболее распространены названия *плат, полотенце, наспичник, рукотер, рукотерник*; центральных и южнорусских областей – *набожник, полотенце, рушник, рукотирка. Накрючник, рукотерт* были широко распространены на всей территории России. Отмечены в словаре и названия, имеющие ограниченное распространение. Так, название *полка* бытовало только в Ярославской области, *полотник* – во Владимирской, *рукотертка* – в Архангельской.

В «Словаре русских говоров Алтая» зафиксировано 16 названий полотенец, бытовавших на Алтае во второй половине XX в. (Приложение 2). При этом на территории Алтайского края наибольшее распространение имели названия, широко употреблявшиеся в Европейской России, и в равной мере представлены северно- и центрально-южнорусские варианты. В то же время на Алтае были зафиксированы, не отмеченные в СРНГ диалектные варианты названия полотенца: *ручник, укатерт, укотерник, утирник, моховик*.

Наибольшее количество вариантов диалектных названий полотенец образовано с основами «рукотер» (17), «полотен» (9). Характерно, что большинство наименований употребляются в мужском роде (*божник, накрючник, плат, полотенце* и др.), меньше – в женском (*полка, рукотельница, рукотерка* и др.) и только два (не считая уменьшительно-ласкательных вариантов) – в среднем: *полотенце* и *полотно*. Как уже отмечалось, при обозначении полотенец имеют место и словосочетания: «рукобитное полотенце», «стеновое полотенце», «обыденное полотенце» и др. Все они включают в себя существительное *полотенце*.

Полевые этнографические материалы и иллюстративные тексты словарей показывают, что полотенце повсеместно получало наименование в зависимости от назначения. Исследователи отмечают до 30 вариантов применения полотенец в быту, на праздниках и в семейной обрядности русских в конце XIX – начале XX вв. [1, 3]. Это многообразие отразилось в народной речи. Орнаментированные полотенца декоративного назначения получали названия в зависимости от характера их использования: иконы покрывали «божниками» и «набожниками»; на стены развешивали «платы», «стеновые полотенца», «накрючники», «наспишники»; зеркала украшали «маховыми», «зеркальными» полотенцами. В семейных обрядах использовали «платы» (Нижег., Волог., Костр.), «полотенца» (ед. ч. «полотенце», север Европейской России, Урал, Сибирь), «рукотейники» (Павлодар), «утирки», «полотенца» (ед. ч. «полотенец», Алтайский край).

Больше всего зафиксировано наименований предметов утилитарного (бытового) назначения, используемых для вытирания лица, рук, посуды. Преобладают среди них лексико-словообразовательные варианты с основами «рукотер», «рукотельн», «утир». «И лицо, и посуду вытирали рукотерником» [7, с. 255]. «Вытирали мы руки рукотерником». «Полотенце рабочее – рукотерт» [8, т. 4, с. 40]. «А утирник на печке висит, утираемся им» [8, т. 4, с. 183]. «Ручник тока для рук – так, тряпка» [8, т. 4, с. 42]. В то же время многие названия являются многозначными. Так, «плат», «полотенце», «полотенец», «накрючник» употреблялись по отношению к предметам, выполнявшим бытовые, декоративные и обрядовые функции. Нередко в разных районах одно и то же название использовалось применительно к предметам разного назначения. Так, рукотертом в Забайкалье называли полотенце для украшения иконы, в Новосибирской области и Алтайском крае – для повседневного использования.

Следует отметить и то, что полотенца различного назначения существенно различались качеством материала, размерами, степенью и характером орнаментации. Не имели орнаментации или были скромно украшены предметы для лица, рук, посуды. Наибольшей длиной и богатством декора отличались полотенца, используемые в семейной обрядности и в убранстве жилища, что подчеркивается большинством респондентов. «Помню, вышитые полотенца мо-

ховики называли и в горницу вместо штор вешали» [8]. «Полотенца расшивали, стеновые полотенца назывались» [8, т. 4, с. 123].

В ходе полевых исследований 2001–2004 гг. было выявлено, что в обыденном речевом общении сельского населения перечисленных районов Алтайского края наиболее часто встречаются следующие наименования: *полотенце, полотенец, полотенчик, рушник, ручник, рукотерт, утирка, божник*. Нами не были зафиксированы вошедшие в «Словарь русских говоров Алтая» слова *набожник, накрушник, плат, рукотельник, рукотер, рукотерник, рукотерка, укатерт, укотерник, утирник, моховик*.

В различных селах отмечается особый набор доминирующих вариантов названий полотенца (с. Михайловка Усть-Калманского района: *утирка, полотенец*; с. Екатериновка Третьяковского района: *полотенец, рушник, рукотерт*), что объясняется этнографическим составом населения, а соответственно – бытующими вариантами говора. Во всех обследованных населенных пунктах наиболее распространено общерусское название – «полотенце». В речи потомков старожилов оно составило 44%, переселенцев – 38% от общего числа используемых наименований. Название «полотенце» используется в настоящее время по отношению к предметам независимо от их назначения и часто одновременно с использованием других названий. Иллюстративные тексты словарей подтверждают, что слово *полотенце* на протяжении XX в. повсеместно получает распространение и вытесняет диалектные названия. «Раньше не звали „полотенце“, „рукотерт“ говорили». «Рукотершник раньше, а нонче полотенец» [7, с. 256]. «У вас полотенец – а у нас рукотер» [8, т. 3, ч. 2, с. 40].

Интересно, что *полотенце* – единственное название, встречающееся в фольклорных текстах, записанных в середине XIX – начале XX вв. в разных районах Сибири. При этом упоминается исключительно его утилитарное назначение.

«На заре-то, заре утренней  
На восходе солнца красного  
Петухи поют ранни утренни,  
Разбужают они родна батюшка.  
Уж ты встань, родимый батюшко!  
И умойся ключевой водой,  
Ключевой водой, студеною!  
Ты утрис, родимый батюшка,  
Тонким белым полотенчиком!»  
[6, с. 42. Причет невесты]

«Покатились двои санки,  
Повезли Ваню в Рязанки,  
Во Рязановску губерню;  
Становили во станочик,  
Говорили в голосочик:  
Вы подайте бритву, гребень,  
Ване бело полотенец –  
Ване с горя утереться.  
Ваня с горя утирался,  
По три раза целовался»

[5, с. 198, № 169. Песня, записанная Е. В. Адриановой в с. Самарском Тобольского округа]

Вторым по широте употребления является слово «полотенец». У потомков старожилов оно составляет 39%, переселенцев – 19% от общего числа используемых названий. В «Словаре русских народных говоров» оно приведено как одно из самых распространенных в центральных и южных областях Европейской России и в Сибири. В настоящее время в сельских населенных пунктах Алтайского края название «полотенец» используется применительно к традиционным предметам домашнего изготовления, различного назначения, а также к современным фабричным изделиям.

Распространенное прежде в южнорусских губерниях Европейской России название «рушник» употребляется на Алтае преимущественно потомками российских переселенцев для обозначения орнаментированных предметов декоративного назначения. По словам информаторов, рушником называют полотенца «россейские» и «хохлы». Распространенность слова «рушник» у русского и украинского народов объясняется близостью культуры южнорусских переселенцев и украинцев. В единичных случаях это слово используют потомки старожилов, однако это отмечается в селах со смешанным этнографическим составом и может служить, на наш взгляд, примером заимствования.

Наименование «утирка» употребляется преимущественно переселенцами и составляет 25% от общего числа используемых названий полотенца. В настоящее время утирками называют предметы бытового назначения, чаще «посудные». «Раньше утирки вышивали, развешивали на стены» (Харламова А. С., с. Михайловка, Усть-Калманский район). Бытование названия «божник» было зафиксировано лишь в 2003 г. в Бийском районе, «рукотерт» – в 2004 г. в Третьяковском районе. Единичность данных не позволяет говорить о степени распространенности этих вариантов у потомков старожилов и переселенцев.

Зафиксированные и рассмотренные названия сохранились в речи диалектоносителей 1899–1935 г. р. Степень их использования представителями других возрастных групп еще предстоит выяснить.

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. в народной речи продолжают использоваться диалектные варианты названий полотенца. Анализ лексики показывает устойчивость культурных и языковых традиций этнографических групп старожилов и переселенцев Алтая, принесенных из районов прежнего проживания. Однако представляется очевидной тенденция к сокращению вариантов названий полотенца, используемых сельскими жителями Алтайского края, что объясняется не только развитием языка, но и связано, на наш взгляд, с утратой отличительных особенностей полотенца различного назначения, заменой традиционного домотканого орнаментированного предмета фабричными изделиями, сокращением декоративной и обрядовой функций полотенца.

## Приложение 1. Варианты наименований полотенец\*

1. блинник	11. навшенник	21. пивка	31. рукотер	41. спишник
2. божник	12. наметка	22. плат	32. рукотерник	42. спишное
3. дарное	13. намитка	23. платовье	33. рукотертник	43. стеновое
4. дарье	14. наспишник	24. подножник	34. рукотерт	44. утренник
5. занавес	15. наспичник	25. полотенце	35. ручник	45. убрбус
6. зеркальное	16. накрючник	26. полка	36. рушник	46. утиральник
7. крючковое	17. обыденник	27. постинник	37. серпанок	47. утирка
8. маховик	18. обыденное	28. пристен	38. скарач	48. ширинка
9. наблинник	19. обрус	29. пулка	39. скледнячка	49. ширинка подавальная
10. набожник	20. перемитка	30. рукобитное	40. спичное	

\* Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 245

## Приложение 2. Распространение вариантов названий полотенца

Словарь русских народных говоров / Под ред. Филина. Т. 1–39, Л., 1965 – СПб., 2003	Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1997, 1998 гг.	Полевые источники, Алтайский край, 1996–2004 гг.	Словарь русских народных говоров / Под ред. Филина. Т. 1–39, Л., 1965 – СПб., 2003	Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1997, 1998 гг.	Полевые источники, Алтайский край, 1996–2004 гг.
<i>Божник</i> (Курск, Орл., Смолен.)	–	<i>Божник</i> (Бийский р-н)	<i>Полотно</i> (Уржум, Вят., Киров., Перм., Смол., Свердлов., Калинин.)	–	–
<i>Крюшник</i> (Твер., Калинин., Новгород., Волог., Вят.)	–	–	<i>Рукотейник</i> (Павлодар)	–	–
–	<i>Моховик</i> (Майм., Мун.)	–	<i>Рукотельник</i> (Новг., Волог., Свердлов., Н-Сиб., Кемер., Том., Забайкалье, Яросл.)	<i>Рукотельник</i> (сов. Красн. Яр, Тог.)	–
<i>Набожник</i> (Смол., Пск., Твер., Курск, Белг., Н-Сиб.)	<i>Набожник</i> (Угл.)	–	<i>Рукотельница</i> (Ярославль)	–	–
<i>Накрючник</i> (Рыльск., Судж., Курск., Орл., Тул., Тамб., Ворон., Казан., Вят., Влад., Арх.)	<i>Накрюшник</i> (Краснощ., У.-Козл., Ребр.)	–	<i>Рукотер</i> (Перм., Вят., Нижегород., Влад., Арх., Свердлов., Ср. Урал, Курган., Тобол., Н-Сиб., Алт., Том., Кемер.)	<i>Рукотер</i> (Кытм. Миш.; Повсеместно. Н-Сиб., Том.)	–
<i>Наспичник</i> (Арх., Волог.)	–	–	<i>Рукотерник</i> (Влад., Волог., Олон., Перм.)	<i>Рукотерник</i> (Ельц., Черем.; Повсеместно, Н-Сиб., Том.)	–
<i>Насписник</i> (Вят.)	–	–	<i>Рукотерничек</i> (Кемер., Свердлов.)	–	–
<i>Наспичничек</i> (Вят.)	–	–	<i>Рукотерник</i> (Вят., Киров., Яросл., Волог., Олон., Арх., Сев. Двин., Ленингр., Новг., Перм., Свердлов., Ср. Урал., Курган., Тобол., Оренб., Нарым., Н-Сиб., Алт., Кемер., Енис., Краснояр., Иркут., Забайкалье., Бурят., Сиб.)	–	–
<i>Плат</i> (Волог., Нижегород., Костр.)	<i>Плат</i> (Ельц., Черемн.)	–	<i>Рукотерт</i> (Оренб., Ряз., Волог., Арх., Прикамье., Ср. Урал., Перм., Свердлов., Курган., Тобол., Омск., Кемер., Вост.-Казахст., Том.)	<i>Рукотерт</i> (Павл., Шах., Солон., Топольн. Повсеместно. Н-Сиб. Том.)	<i>Рукотерт</i> (Третьяковский р-н)
<i>Полка</i> (Яросл.)	–	–	<i>Рукотерттик</i> (Новг.)	–	–
<i>Полотенце</i> (Арх., Южн. Сиб., Моск.)	–	<i>Полотенце</i> (повсеместно)	<i>Рукотертник</i> (Яросл., Волог., Сев.-Двин., Арх.)	–	–
<i>Полотенчик</i> (Р. Урал.,)	–	<i>Полотенчик</i> (повсеместно)	<i>Рукотерка</i> (Тобол., Свердлов., Н-Сиб., Том., Перм., Вят., Калинин.)	<i>Рукотерка</i> (Краснощ., Камыш.; Кос. Сокок. Н-Сиб., Том.)	–
<i>Полотенечко</i> (Юж. Сиб., Север., Волог., Костр.)	–	–	<i>Рукотертток</i> (Вят., Оренб., Арх.)	–	–
<i>Полотенушко</i> (Олон.)	–	–	<i>Рукотертка</i> (Арх.)	–	–
<i>Полотенышко</i> (Беломор., Арх.)	–	–			
<i>Полотенышко</i> (Олон., Арх., Беломор., Север., Пск., Урал., Перм.)	–	–			
<i>Полотенчицо</i> (Уфим., Влад.)	–	–			
<i>Полотенец</i> (Тверь, Новг., Моск., Ряз., Тамб., Пенз., Куйбыш., Сталингр., Волгогр., Ставроп., Дон., Свердлов., р. Урал., Оренб., Сиб., Омск., Новосиб., Том., Амур.)	<i>Полотенец</i> (Кос., Лос., Славг., Кытм., Солон., Табун., Третьяк., У.-Калм.)	<i>Полотенец</i> (Усть-Калманский, Третьяковский, Бийский, Зональный р-н.)			
<i>Полотельненцо</i> (Амур.)	–	–			
<i>Полотенек</i> (Сев. зап.)	–	–			
<i>Полотник</i> (Влад.)	–	–			
<i>Полотнище</i> (Уржум, Вят., Киров., Перм., Смол., Свердлов., Калинин.)	–	–			

Словарь русских народных говоров / Под ред. Филина. Т. 1–39, Л., 1965 – СПб., 2003	Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1997, 1998 гг.	Полевые источники, Алтайский край, 1996–2004 гг.
<i>Рукотертъ</i> (Оренб., Перм., Олон.)	–	–
<i>Рукотершек</i> (Челяб.)	–	–
<i>Рукотершиш</i> (Новг.)	–	–
<i>Рукотершиник</i>	–	–
<i>Рукотерцик</i> (Твер., Пск., Волог.)	–	–
<i>Рукотерщик</i> (Волог.)	–	–
<i>Рукотиник</i> (Том.)	–	–
<i>Рукотирка</i> (Ряз., Свердлов.)	–	–
<i>Рукотирник</i> (Краснояр.)	–	–
<i>Рушник</i>	–	<i>Рушник</i> (Кытмановский, Третьяковский, Бийский, Усть-Калманский р-н)
<i>Рушничок</i> (Курск)	–	–
<i>Рушничочек</i>	–	–
–	<i>Ручник</i> (У.-Прист., Третьяк. Топч. Н-Сиб., Том.)	<i>Ручник</i>

Словарь русских народных говоров / Под ред. Филина. Т. 1–39, Л., 1965 – СПб., 2003	Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1997, 1998 гг.	Полевые источники, Алтайский край, 1996–2004 гг.
<i>Ручничок</i> (Ленингр., Тул., Брян., р. Урал)	–	–
<i>Ручничек</i> (Свердл.)	–	–
Списник	–	–
<i>Стеновое полотенце</i> (Сузун. Новосибир.)	<i>Стеновой</i> В соч. «стеновые полотенца»: (Алейск, Павл. Солон. У.-Кокс. Н-Сиб. Том.)	–
–	<i>Укатерт</i>	–
–	<i>Укотерник</i>	–
–	Утирка (Ребр., Бор., Краснощ. Карп.; Кытм. Сунг.; Тог., Благ. Ленъки, Повсем., Н-Сиб. Том.)	<i>Утирка</i> (Усть-Калманский, Мамонтовский р-н)
–	<i>Óðèdìèè</i> (Òpì., Øàð÷.; Ìààè., Àèóí.)	–

#### Источники и литература

1. Бломквист Е. Э. Полотенце в русском быту // Рус. муз. этнограф. отд. Л. С. 25–28.
2. Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 229–248.
3. Лебедева А. А. Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) // Советская этнография. М., 1977. № 3. С. 104–116.
4. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984.
5. Русские сказки и песни в Сибири и другие материалы // Зап. Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отд. РГО по этнографии. Т. 1. Вып. 1. Красноярск, 1902. 200 с.
6. Гуляев С. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. Том 90. Санкт-Петербург, 1948.
7. Словарь русских народных говоров п/р. Филина. Т. 1–39, Л., 1965 – СПб., 2003.
8. Словарь русских говоров Алтая. Т. 1–4. Барнаул, 1993–1998.

## Дразнилки как вид детского фольклорного текста

О. И. Давыдова

Дразнилка – один из самых древних видов детского фольклора. Дразнилка, датируемая XII в., – «Кузма поросю» – была открыта при реставрации стен Софийского собора в Новгороде. Следует отметить, что наши предки нередко оставляли на стенах соборов забавные надписи: «Яко кошкина образина», «Якима стоя усне а рта и о камень нерастопе». На знаменитых новгородских берестяных грамотах была обнаружена одна из первых дразнилок, которую можно перевести, как «невежественный писал, недумающий сказал, а кто прочитал...» Еще совсем недавно, в 1970–1980-е гг., эта дразнилка в другом варианте использовалась школьниками: «Кто писал, не знаю, а я, дурак, читаю». Очевидно, что, с одной стороны, тексты детского фольклора достаточно древние, но с другой – это не мешает современным детям непринужденно дополнять, видоизменять и наполнять старое содержание новым смыслом и, воз-

можно, функциями. Эти две взаимопротиворечащие характеристики субкультуры детства: консерватизм и динамизм отмечал в свое время В. Кудрявцев [1].

Консерватизм детской субкультуры проявляется в том, что многие фольклорные тексты пестушек, потешек, закличек дошли до нашего времени практически без изменения – к ним можно отнести «Сороку-белобоку...», «Ладушки», «Дождик-дождик, пуще...» и т. п. Аналогичные фольклорные тексты известны в древнерусской литературе начиная с XII–XV вв. [2]. Например, песня про «сороку-белобоку», которую знают и исполняют детям большинство современных родителей, содержит очень глубокий сакральный смысл, который со временем был утрачен этносом, но продолжает выполнять свои теперь уже воспитательные функции. В XII в. на Руси исполнялась обрядовая песня [3], текст которой звучал примерно так: «Перепелка парит в дубраве, по-

ставила каши, поставила пироги — туда иди». Эту песню с «Сорокой-белобокой...» объединяет в первую очередь персонаж и там и там — «птица» и «каша». Сорока-воровка — мифическое существо русской фольклора, связанное с потусторонним миром. В языческой культуре именно с птицами связан культ предков, которые приносят души умерших из одного мира в другой [4, с. 335]. На поминках традиционно начинают поминовение усопшего с каши — кутьи. Со временем обрядовая функция этих песен была утрачена, и песня стала детской забавной игрой про «сороку-воровку». Ее текст звучал уже так: «Сорока-воровка кашу варила. На порог скакала, гостей созывала. Гости не бывали. Кашки не едали. Все своим деткам отдали. Этому дала, этому дала (до мизинца). Этому не дала: зачем дров не возил, воды не носил? Знай вперед: здесь водица холодненька (между кистью и самой рукой), здесь тепленькая (в сгибе локтя), и здесь горяченькая (под мышкой). Здесь кипяток, кипяток». Популярная у славян детская пальчиковая игра в «Сороку-воровку» на Кавказе превратилась в «Пальцы-воры» [4, с. 335]. Вот чеченский вариант: «Спят пять братьев. Первый встал (большой палец). Сказал: „Встанем!“ Второй (указательный): „Что будем делать?“ Третий: „Воровать!“ Безымянный (божеский): „Воровать грех“. Последний (мизинец) заколебался, поэтому остался маленьким». Касаясь мизинцем ребенка, его заставляют смеяться.

В отличие от культуры взрослых, в которой носителями канонических текстов, как правило, являются письменные источники или народные сказатели, детские фольклорные тексты (к которым, бесспорно, можно отнести и дразнилки) передаются от одной группы детей к другой. При этом носителем является не отдельно взятый ребенок а вся группа детей как целостный социальный организм [5, с. 47–64]. Можно привести современный вариант традиционной детской считалки: «Вышел месяц из тумана, вынул ножик из кармана, буду резать, буду бить, все равно тебе водить». В 1960–1970-е гг. исполнять эту считалку можно было только в стороне от взрослых, ее текст звучит достаточно жестко и сейчас. Но уже в 2003 г. старый текст был переиначен на современный лад: «Вышел Децл из тумана, вынул пейджер из кармана, пейджер пикнул, Децл сдох, потому что Децл — лох».

Именно в группе сверстников ребенок удовлетворяет свои потребности в общении, социальной апробации своего «Я», информации, юморе. Фольклорные тексты передаются от одного поколения детей к другому, но при этом каждый ребенок способен наделять фольклорное произведение новым смыслом и содержанием. Вариативность, динамизм свойственны фактически всем компонентам детской субкультуры, в том числе и дразнилкам.

Таким образом, дразнилки отражают все три подсистемы культуры детства, выделенные в свое время американским этнографом М. Гудмэном [6, с. 63]: дразнилка — это словесная игра, это художествен-

ное творчество детей; дразнилки способствуют также реализации коммуникативных контактов детей.

Исследование мира детства как культурной фазы развития человеческих отношений предполагает неравенство и асимметричность отношения «взрослый — ребенок». При изучении и описании культуры важно помнить о взаимодополнительности объективного (с точки зрения внешнего наблюдателя) и субъективного (с точки зрения участника событий) описания фактов [6, с. 623]. Взрослые, создавая категорию для описания поведения и образа мира детей, учитывали только один «этничный подход», чтобы выйти на качественно иной уровень проблемы, следует рассмотреть мир детства «как автономную социокультурную реальность, своеобразную субкультуру, обладающую своим собственным языком, структурой, функциями, даже традициями» [6, с. 63].

Остановимся на одном компоненте дегской культуры — детском общении, рассматривая его как структуру, обслуживающую аспекты детской жизни, через которую идет взаимодействие ребенка как субъекта культуры и предметного мира. Такое взаимодействие опосредовано знаковыми средствами трансляции культурных ценностей. Одним из таких знаковых средств являются дразнилки — символ определенных отрицательных качеств личности. Опрос педагогов [7, с. 34–36] позволяет сделать вывод, что большинством из них дразнилки рассматриваются как негативное проявление детской культуры, ее побочный продукт. Такое пренебрежение дразнилками, связано в первую очередь с негативными последствиями дразнилок, так хорошо известными родителям, педагогам, психологам [8, с. 2–4]. С 1996 по 2004 гг. студентами специальностей «Дошкольная педагогика и психология», «Валеология», «Социальная педагогика» в рамках курса «Этнография детства» педагогического факультета БГПУ было собрано свыше 50 вариативных текстов дразнилок, часть из которых была опубликована [7, с. 34–36; 9]. При этом было опрошено около 700 детей Алтайского края в возрасте от 5 до 12–13 лет. Сбор дразнилок и анализ фольклорных текстов проводился по методике предложенной О. Н. Гречиной [10, с. 96–106], — «Выявление основных форм вербальной агрессии у детей». Детям предлагалось 9 ситуативных карточек, которые отражали следующие моменты жизни детей: «игру портит», «обижает младших», «обманщик», «неверен в дружбе», «трусиха», «ябеда», «плакса», «неопрятен», «азнайка».

13,3% респондентов оценили ситуации с помощью предполагаемой физической агрессии или словесной угрозы («толкну», «стукну», «замолчи»). При опросе детей старшей возрастной группы преобладали даже нецензурные слова и выражения. (Опрос проводили студенты-парни у детей дворовой компании, и по уговору подтасовывать или скрывать ответы, даже явно непристойные, было нельзя.) 61,2% начали обзывать детей, образы которых были представлены на карточках: «плакса-вакса», «зеленая сопля», «жадина-баранина», т. е. использовали упрощенную словесную форму дразнилок — прозвище. 25,5% ответи-



ли на ситуацию дразнилками — текстами стихотворной формы: «Плакса-вакса-гугалин, на носу горячий блин», «Ябеда-корябеда, соленая говядинам, «Ябеда-говядина, соленый огурец, на полу валяется, никто его не ест», «Ябеда-корябеда — тараканья еда».

Можно сделать вывод, что на смену детским дразнилкам постепенно приходят укороченные варианты — прозвища. Прозвище — рифмованное прибавление к имени без всякой связи с предметом спора или поводом, вызвавшим столкновение «Трус, трус-белорус», «Юрик-дурик», «Ашот-пилот», «Илюша-груша», «Мила-годзилла», «Машка-таракашка». Присоединение к прозвищу стихотворения превращает его в дразнилку: «Трус, трус-белорус, под кустом горячий душ», «Юрик-дурик на базаре торгует», «Ашот-пилот, дырявый самолет» и т. д. Проанализировав разнообразные виды дразнилок и прозвищ, можно предложить их примерную классификацию.

#### **I группа: контактные дразнилки:**

- утреннее приветствие (используется детьми, как правило, для создания эмоционального подъема, своеобразного детского юмора); «Оксанка-сметанка», «Ленка-пенка».
- прелюдия перед подвижной игрой (по тишу «догоняшки», «чур меня», чтобы подзадорить ловащего или убегающего);
- вызов на поединок (спортивное соревнование, викторина, по ходу сюжета ролевой игры: два «гонщика» участвуют в авторалли — «первые — горелье, вторые — золотые» (утешает себя проигравший);
- соблюдение детской традиции покровительства «старших» «малышне» (это приветствие можно услышать в разновозрастных группах: «Привет, малыши-карандаши»).

**II группа: регулирующие дразнилки:** утверждение нормы поведения в детской группе и пресечение отклонений от этих норм (дразнилки против жадности, плакса, жалобщиков, зазнаек, хвастунов).

Любое сообщество рано или поздно создает свои законы, по которым живет. Есть эти законы и у детского общества. Не всегда они гуманны, возможно, не всегда справедливы, но во «взрослом» обществе мы стараемся блюсти законы или соблюдать так называемые «неписанные» правила сообщества — хотя, конечно, во многом это является в первую очередь вопросом внутренней культуры человека. Детское сообщество не имеет другой возможности регулировать поведение детей, которые живут не по «правилам», ябедничают, жалуются или плачут, иначе как через вербальную агрессию, функцию которой выполняет дразнилка. При этом следует учитывать, что дети лишены возможности исключить общение с детьми, которые им неприятны: например, в группе детского сада, кружке рисования, больнице. Таким образом, дразнилки способны привести в норму отношения в детской группе: хочешь оставаться в группе и чувствовать себя комфортно — веди себя соответственно законам детского сообщества, нет — значит, тебя исключат из игры, общения, детельности. Отношения к этим дразнилкам взрослых доста-

точно разноречиво. Можно услышать как отрицательные отзывы, так и положительные: «Дети сами разберутся».

#### **III группа: театральные дразнилки:**

- внесение театрального элемента в обыденную жизнь;
- демонстрация словесного искусства.

«Вова время не терял, поздравляем Вовочку — он с три короба наврал и еще коробочку». «Все Валера забывает, даже туфли надевать, рот Валера открывает, забывает закрывать». «Все, что Миша подобрал, он в карман пихает. Если Миша погулял, дворник одышает». «Всех Сережа задирает, получает тумачи. Кто-то марки собирает, и Сережа — тумачи». «Если каждое словечко станет виноградиной, наедемся мы, конечно, болтовнею Надиной» [12].

**IV группа: дразнилки испытания социальной прочности** члена детской группы: испытание новичка. При поступлении в детский сад, например в старшую группу, ребенок может столкнуться с подобной ситуацией).

Попадая первый раз в детскую группу, особенно в старшем дошкольном возрасте, «домашний» ребенок бывает не готов к тому, что сверстники вместо радостного принятия новенького начинают относиться к нему негативно или предвзято. Как показала практика, отрицание новичка может быть спровоцировано чем угодно: не такая, как принято в группе, одежда, не такая игрушка, не знает, как пользоваться туалетом, не умеет играть в игры детей группы (особенно если в группе сложился свой игровой сленг) и т. д. Любой коллектив живет по своим законам, в нем есть лидеры и аутсайдеры; от того, как ответит ребенок на дразнилку, во многом будет зависеть его статус и место в детской группе. Если реакция [13] на дразнилку выражается в форме физической агрессии или жалобы взрослому, это показывает, что ребенок не знает правил детской традиции или не хочет «соблюдать» неписанные законы детского сообщества. Если же ребенок отвечает на дразнилку словесно, используя отговорку: «Говоришь на меня, переводишь на себя», «Вышел зайчик из ворот, стало все наоборот», — то, скорее всего, это будет способствовать его дальнейшей адаптации в группе сверстников.

#### **V группа: оскорбительные дразнилки:**

- ребенка оскорбляют и унижают из-за его внешности «Иван-болван, толстый кабан», «Жиртрест», «Мясокомбинат», «Рыжий, рыжий, конопатый».
- ребенка унижают и дразнят, чтобы «довести» [13, с. 3] (как одна из форм очередной проверки, но при этом речь идет, как правило, не о новичке в детской группе, а о выяснении отношений в уже сложившемся детском коллективе).

Оскорбительные дразнилки — это одна из самых древних форм вербальной агрессии. В языческие, да и в раннехристианские времена любое сражение начиналось со словесного поношения противника. Не случайно поле битвы так и называется по сей день — «поле брани». Словесная брань разгоряченных предстоящей битвой воинов была искусней, если в ней

присутствовали слова-эпитеты, сравнения, бьющие не в бровь, а в глаз. Описание таких словесных поединков можно найти в былинах.

Да и тут-де Добрынюшка ругаться стал:  
«Уж ты гадина едешь да перегадина,  
Ты сорока ты летишь да белобокая,  
Да ворона ты летишь да пустоперая,  
Пустопера ворона да по загуменью...» [14, с. 45].

У других народов были схожие традиции, не случайно в норманнских дружинах были воины-скальды, которые поносили или прославляли врагов и друзей,

В каждой культуре есть свои слова-символы, которые являются табу для брани, иначе можно поспорить «не на жизнь, а на смерть» или приобрести заклятого врага. В русской культуре таким словом-прозвищем для большинства мужчин бывшего постсоветского пространства является слово «козел», его пагубное значение было заимствовано из лагерной культуры советским бытом. У американцев таким словом является «chicken» — «желторотый», «сопляк», «цыпленок». Для детской культуры в среде мальчиков, например послевоенной поры 1950–1960 гг. самым большим оскорблением было слово «девчонка» и его более грубые варианты. Из-за этого слова-прозвища делали наколки, терпели боль от притупленных о ладонь папирос, шли грабить киоски и т. д. Одним из современных слов-прозвищ является безобидное для непосвященного слово «ботаник».

Оскорбительные дразнилки — это почва, из которой вырастает взвизгивающая вражда и ненависть или утанавливаются приятельские связи и отношения. К сожалению, оскорбительные дразнилки часто провоцируют сами взрослые, называя своих детей в присутствии других детей и взрослых «копуша», «горе луковое», «пончик».

Прежде чем останавливать или запрещать дразнилки, стоит попытаться дать ребенку возможность

справиться самостоятельно. Технику такого поведения ребенка более подробно описывает М. Осорина [15, с. 2–4]: 1) иметь правильную установку, то есть воспринимать «дразнение» как ситуацию испытания; 2) внешне сохранять полное спокойствие; 3) использовать отговорки.

Отговорки — это обычно рифмованный фольклорный текст, который используют дети в ответ на вербальную агрессию определенного типа. Современные дети-дошкольники практически не владеют отговорками. В ходе регулярных попыток собрать современные детские отговорки, в том числе с использованием апробированных методик [10], студенты потерпели полное фиаско. Школьники иногда используют их магическую силу: «Дура учится на лять, дуру нужно уважать», «Черная касса, ключ у меня, кто обзывается сам на себя». Дети-дошкольники, обычно обижаются, начинают говорить «Сам такой», «Уйди отсюда». Конечно, нельзя однозначно сделать вывод о том, что традиция детских отговорок ушла в прошлое, но она значительно обеднела. Все чаще дети решают спорные вопросы с помощью физической агрессии или привлекая к решению конфликта взрослых. Ведь именно так удобно нам, взрослым.

Мир детской культуры будет жить до тех пор, пока на свете существует хотя бы один ребенок. Но что сохранит он от детской культуры прошлого, что будет утрачено в новом тысячелетии, зависит в первую очередь от нас, взрослых. Анализируя изменившееся детство, можно отметить существенное ограничение возможности получения социального опыта у детей, в первую очередь — дошкольников в условиях естественного окружения. Способ освоения мира у детей из непосредственного превращается в опосредованный. Возможно, именно детские дразнилки позволяют ребенку получить естественный коммуникативный опыт житейских уроков, пригодных для будущей «взрослой» жизни.

#### Источники и литература

1. Кудрявцев В. Еще раз о природе детской субкультуры // Дошкольное воспитание. 1997. № 3, 4.
2. Бабишин С. Д. История школы и народных педагогических воззрений в свете фольклорных этнографических и археологических материалов. М., 1979.
3. Очерки истории и педагогической мысли народов СССР с древности до XVII века. М., 1989.
4. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: Учеб. пособие. М.: Гардарики, 1998. С. 335.
5. Осорина М. В. О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 47–64.
6. Кон И. С. Ребенок и общество: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. М.: Изд. центр «Академия», 2003. С. 63.
7. Давыдова О. И. Использование дразнилок в игровом тренинге коммуникативных умений детей дошкольного возраста // Фольклорно-исполнительная деятельность как фактор формирования личности в системе образования. Барнаул, 1999. С. 34–36.
8. Осорина М. О культуре дразнения // Детский сад со всех сторон. 2002. № 36. С. 2–4.
9. Давыдова О. И. Этнография детства в лекциях, ситуациях, первоисточниках: Учеб. пособие для студентов сред. и высш. пед. учеб. заведений. Изд. 2-е, доп., испр. и перераб. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2002. 113 с.
10. Гречина О. Н., Осорина М. В. Современная фольклорная проза детей // Рус. фольклор. Вып. 20. Л.: Наука, 1981. С. 96–106.
11. Осорина М. В. Детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований // Сов. этнография. 1983. № 3.
12. Яковлев Л. Частушки-дразнилки. М.: Издательский мир, Пресса. 1999.
13. Осорина М. О культуре дразнения // Детский сад со всех сторон. 2002. № 36. С. 3.
14. Былины / Послесл. В. Аникина. М.: Худож. лит., 1986. С. 45.
15. Осорина М. О культуре дразнения // Детский сад со всех сторон. 2002. № 36. С. 2–4.

## Отражение народных верований в русской топонимии Алтая

Л. М. Дмитриева

Разрабатывая на материале русской топонимии проблему топонимической картины мира, мы пришли к выводу, что недооценка наивной картины мира ведет к непониманию глубинной сущности топонимической системы, так как всякая топонимическая система фиксируется прежде всего в сознании жителей, как индивидуальном, так и коллективном.

Топонимическая картина мира — это отдельный самостоятельный фрагмент в системе пространственного мировосприятия. При этом внешне обусловленная представленность некоторых жизненных факторов (например, условия жизни человека — экологические, политические, социальные) часто является приоритетной. Несомненно актуальность таких компонентов, как возраст человека, профессия, образование и т. д., но среди прочих факторов формирование топонимической картины мира определяется и степенью владения информацией культурологического плана, особенностями регионального менталитета. Анализ ментальных образов и структур может быть существенно дополнен описанием моделей мифосознания русского жителя современного села.

В этом ракурсе региональная языковая система Алтая никогда не была предметом специального исследования, не рассматривался и топонимический материал (частично представлен нами в исследованиях: [1, 2]), который может быть легко типологизирован, поскольку композиционно не отличается разнообразием. Общая методика сбора этого специфического материала традиционна: он собран в полевых условиях, оформлен в виде сплошных текстов ручной и магнитофонной записи. Текстовый материал представлен такими элементами, как поверья, заговоры, гадания и т. п. Рассматривая эти жанры как элемент гармонизации представлений об окружающем мире и месте в нем человека, остановимся более подробно на некоторых фрагментах.

Специфика мифологического познания в том, что оно представляет собой фантастическое отражение реальности, является народной фантазией. В то же время это и своеобразное моделирование мира, позволяющее фиксировать и передавать опыт поколений. Являясь отражением исторически определенного типа ментальности и культуры в целом, оно наполнено, в первую очередь, общечеловеческими ценностями (добро и зло, хорошо и плохо и т. д.).

Окружающее человека топонимическое пространство наполнено природными объектами, людьми, животными. В языковом сознании жителей региона присутствуют и виртуальные образы: ведьмы, русалки, колдуны как воплощение сил хаоса. Они живут в отвлеченном времени и отстраненном от времени пространстве, представления о них передаются от одного поколения к другому, от отца — сыну, от матери — дочери и т. д.: «Сам теперь уж не знаю, но слышал: рассказывал дед...» (Троицкий район); «Может, какие силы и есть — теперь не поймешь, но раньше

сильно верили» (Тальменский район); «Верю, конечно, верю, все, что ранешние люди рассказывали, все правда» (Бийский район).

В этой традиционной системе представлений о мире, системе народных поверий темными силами руководят ведьмы, которые наделяются демоническими свойствами: они способны менять облик и превращаться в животных и зверей, прежде всего, в кошек, собак, свиней. С помощью этих образов и возникает сконструированный самими жителями мир «антиреальной реальности». В сознании жителей такие люди либо общаются с нечистью, либо сами являются ведьмами, колдунами (превращаются в собаку, кошек, свиней). Непременным фрагментом бытийной ситуации является описание встречи с сущностью, обычно эта встреча происходит в темное время суток: ночью или поздним вечером. Представителем этого темного мира является (по данным наших материалов) на Алтае всегда женщина.

«Раньше снаряжались и свиньями делались. Свинья как-то замучила, а ее палками исписали, а наутро видят — кума избита» (Каменский район).

«Еще колдуны были. Я слышала: женщина в свинью превращалась и ходила куда-то. А соседка моя давняя слышала, что собакой становилась. И не знаешь — верить этому или нет. Видеть-то я не видела, а вот слышала» (Усть-Калманский район).

«Есть колдуны, они превращаются и в кошек, и в собак, и в свиней... — вот это самая черная сила. Они ведают ими. Все вот эти порчи, все вот эти наговоры, все вот эти болезни нечисты Я не видела, а слышала тоже от старых. Тоже одна у нас тут превращалась в свинью, и... она никогда платка не снимала, ходила все время в платке, ей ухо оторвали... свинья бежала, и ей ухо оторвали» (Кулундинский район).

«Колдуны есть, даже на себе испытала. Колдун от обычного человека ничем не отличается, такой же человек. Была у нас в деревне колдунья. В церкви замок на дверях был, а она лезла его целовать, а кто церковный замок целует, значит, ведьма, колдунья. Мужики увидали, поймали и уши ей отрезали. Так она потом в платке ходила, уши закрывала и на гулянки никакие не ходила, боялась, что платок сорвут» (Егорьевский район).

«Со мной случай был такой, когда молодая была: шла из клуба, кошка бегит.. Я иду по дороге, а она мне ноги путает. Я думаю: шас я ее палкой, а она уже мне на плечи запрыгнула и к шеи подбирается, а я думаю: шас я к огню подбегу и сброшу ее, а она как рывкнет...Были тогда ведьмы, ох, были. Смотришь — идет корову доить, а потом раз — и свинья: хрю, хрю... идет» (Усть-Пристанский район).

«Слышала, но сама не сталкивалась. У отца случилось: шел ночью (парнем еще был), дошел до лога, свинья откуда взялась, встала между ног и не пускает его, так до дома и шел с ней...» (Усть-Пристанский район).

«Наша соседка... ведьмой была. Она ходила все-

гда в длинной холщовой рубаше, волосы распущены. Ребята с танцев шли, их свинья озорновала, они ее поймали, уши отрезали, меня отправили к ней, посмотреть, что с ней сделалось. Говорю: «Сито дай-те», а сама на Базериху гляжу. Она на пече лягла, стонет, и уши повязаны платком» (Поспелихинский район).

«Нам дедушка рассказывал, к одной женщине кошка с черпаком забежала, муж этой женщины поймал эту кошку и лапки передние отрубил, а у одной женщины на следующее утро пальцы были отрублены...» (Поспелихинский район).

«Мама рассказывала. Старуха была у них. Людей пугала ходила. И вот один раз мужик решил испытать. Пошел и слышит: за ним бежит собака, повизгивает и на его кидается. Он ее изловчился и поймал ее за лапу. И взял ей лапу отрубил... Пошел к ней.. Да дома она на печи, говорит сноха ее... но что-то заболела. — „А что с ней?“ — „Да не знаю, что-то не слазит с печи“. Сноха ушла, а он взял да и говорит: „Что, рука болит?“ И взял ей лапу и закинул на печку: „Больше не ходи, не делай людям че попало“. Ну вот, эта женщина вроде без руки и осталась» (Заринский район).

«У второй соседки было так... через несколько дворов... Как встанет утром, все кринки с молоком сливки сняты... В двери была прорезана дырочка, чтоб кот лазил... Дед взял и подкараулил: залазит желтая кошка... Он ему взял и повыкрутил все четыре лапы... и вынес в переулок, в канаву бросил. Утром выгоняют бабы скот, а соседки нет. Зашли, а она лежит на русской печке и воем воем на всю хату, руки и ноги повыкручены. Это она и была ведьма. Превращалась в желтую кошку» (Кулундинский район).

В топонимии, конечно, отражены не все элементы народных поверий (все они и не могли быть сохранены), но общая схема присутствует. Прежде всего это фиксация в языковом сознании жителей того места в топонимическом пространстве села, где происходило «событие, встреча», — обычно это участок леса, озеро или болото, мост через реку: Страшная дубрава, Страшное озеро, Темная яма, Темный остров, Черное болото, Черная забoka, Чертов мост и др.: «Сколько ведьм было, чем хочешь притворялись...» Черное место — «Раньше русалки были, косы черные, длинные, до пят. Женщины одичалые, все в лесу и в лесу. На людей нападают, косу на человека накинёт и держит...» (Усть-Калманский район).

Всякое пространство, которое представляет для человека опасность, и прежде всего опасность, связанную со смертью, с болезнью, с несчастными случаями, стихийными бедствиями, приносящими разрушение и гибель, соединяется в мировоззрении жителей с проявлением нечистой силы и вмешательством потустороннего мира. Сюда же можно относить названия с Гнилыми, Душными и т. д. В то же время отражение темных сил присутствует не только в названиях с перечисленными лексемами: «Темные силы — это зло, бес. Мы боялись всего этого. На Липуновом озере парня молодого охмурила одна русалка и защекотала, слышать было, как вода плещет, и

смеялись там. Так и не вернулся. Ну, на Липуновом озере нечистое место... Мы смеялись, а самим все страшно было» (Каменский район).

«Ведьм раньше много было... Дунюшкина протока. У соседей Дунюшка Медведева в полночь книгу черной магии читала... Превратилась в кошку и в трубе у соседей мяукала. Хозяин вышел и бил кошку. А потом как зашел к старухе, а она вся избитая» (Усть-Калманский район).

Прямая проекция народных поверий наблюдается в названиях «Собачий околок», «Кошачий остров», «Кошачий лог» (см. выше).

В сегментации пространственного континуума в плане противопоставления светлого и темного жителями Алтая реализуются разные идеи, наиболее часто — идея «порочного замкнутого круга» и «блуждения».

«Есть на земле такие места, куда попадешь, так с места не сойдешь. За селом озеро высохшее, Чертово место называется. Как-то с вокзала шла да решила через озеро, чтобы быстрее, да на одном месте от кочки до кочки до обеда и кружила, пока люди не заметили и не окликнули. Потом слышала, что не я одна на той пустоши кружила чертом» (Благовещенский район).

«Как зайдешь туда — крутишь, петляешь кругом, а все в одно место приходишь» (Усть-Пристанский район).

«В Метелях есть название Чертова яма. У нас был человек Еремеич. Ему приходилось в этой яме крутиться» (Шипуновский район).

«А он увез полюбовницу на вокзал, стал возвращаться, куда ни повернется — везде рельсы. Пока не стало светать, а ведь она его не видела, только узнала, да так сильно сделала ему, что он не мог домой попасть. Это сам он рассказывал, дядька, мамин двоюродный брат» (Кулундинский район);

«Чертов лог — блудят в том овраге» (Первомайский район).

«Собачья забoka — если кто зайдет, редко сам выйдет. Кружит, кружит» (Тальменский район);

Проекция народных поверий, отражающих идею «перевоплощения», «превращения в животных» пердставлена в названиях:

«Собачий околок. Что-то одно время болтали, будто тут одна тетенька бегала. То собакой делается, то кошкой, то еще чем-нибудь» (Заринский район).

«Кошачий остров — поймали кота, отрубили ему хвост, оказалось — женщина была» (Павловский район).

«Кошачий лог. Жена обмывала кошку в логу и поила мужа для присушки. Потому так и названо» (Павловский район) и др.

Специфика русского менталитета состоит в том, что все окружающее пространство должно быть сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала, всякое зло должно быть минимизировано. Очевидно, именно поэтому «темные силы» в языковом сознании жителей региона всегда противопоставлены гармонизирующей ситуации — «пошел в церковь да помолился, чтоб вся чернота сошла...», «рассказал ба-

тьюшке, что с чертом разговаривал, он меня святой водой побрызгал». В топонимической системе это всеместное (практически в каждом селе) противопоставление «темного, нечистого» и «светлого, святого» реализовано в наличии обязательного противопоставления Святого и Темного места в пространстве, даже если реально в настоящее время географического объекта в селе уже нет.

Осмысление народных верований и поверий имеет значение и в широком смысле, поскольку через понимание русской духовности мы выходим на характеристику этого феномена как типологического явления, и в узком смысле — когда русская духов-

ность берется как часть целого, его вид, характерный только для России. Духовное либо атрофируется за невостребованностью (речь идет о представленности духовного в общественном сознании, когда оно все более отождествляется с областью мифа, легенды, религиозной догмы и все менее — с потенциальным опытом индивида), либо реализуется в иных формах. В любом случае реализация элементов духовного опыта в виде верований, поверий, легенд и экспликация этого материала в языковой и топонимической картине мира отражает региональные особенности, вытекающие из своеобразия быта, языка, традиций, обрядов жителей Алтая.

#### Источники и литература

1. Дмитриева Л. М. Онтологическое и ментальное бытие топонимической системы (на материале русской топонимии Алтая). Барнаул, 2002. 254 с.
2. Дмитриева Л. М. Топонимическая картина мира: отраже-

ние мифологического сознания // Русское социальное и культурное пространство. Духовные константы и социальные технологии. Барнаул, 2004. С. 192–209.

### Диалектизмы и стереотипы культуры (на материале «Словаря диалектизмов в произведениях В. М. Шукшина», составленного И. А. Воробьевой)

Т. Н. Кудачова

В статье И. А. Воробьевой «Культура Алтая в лексике романа В. М. Шукшина «Любавины» [1] дано описание диалектной лексики основных тематических групп «Словаря диалектизмов в произведениях В. М. Шукшина» как средства, характеризующего уклад жизни села Алтая первой половины XX в. Автором рассмотрены в основном слова, обозначающие предметы материальной культуры, тогда как в словаре представлена и группа слов, обозначающих качества и свойства человека, то есть соотносимых с факторами духовной культуры.

В составе группы представлены:

- а) обозначения родителей: *тятя, тятка* // *матеря, матря*;
- б) близких родственников: *брательник, брат, братан, братуха* // *сеструха*;
- в) молодых людей: *парнина, парница, гаврик /деваха* и др.;
- г) групп по гендерному признаку: *залетка, сударчик, женихало / хахалика, курва, лярва, маруха* и др.;
- д) обозначения отрицательных качеств человека (в основном мужчины): *земледав, ботало, варнак* и др.;
- е) групп населения в зависимости от истории заселения региона и общественной структуры общества современности: *чалдон, расейский, кержак, духарь* (интеллигент);
- ж) наименования реалий, связанных с вредными привычками (курение: *папиросина\**, *казбечина\**, *беломорина\**, употребление алкоголя: *суха, водяра, тихушник*) — и др.

В этом составе обращает на себя внимание наличие бинарных оппозиций, детализация понятий, преобладание количества слов, обозначающих представителей мужского пола, в сравнении с женским, значительное число пейоративной лексики.

Представлены такие разные пласты лексики с точки зрения сферы употребления:

- а) просторечные и диалектно-просторечные слова: *баба, деваха* и др.;
- б) собственно диалектные (территориально ограниченные) слова — их подавляющее большинство;
- в) жаргонные: *маруха* и др.

Имеется ряд окказионализмов: *баронка\**, *бран-барыня, госпожа, достигала* — тот, кто всего достигает, и др.

Выделяются слова этимологически затемненные: *челдон, лярва, курва* — и мотивированные слова (их большинство): *брательник, парнина, дедун* и т. п.; большая часть мотивированных слов — словообразовательные варианты общенародных слов, созданные по типам, продуктивным в разговорной, художественной речи и в процессе создания окказиональных слов.

С экспрессивно-стилистической точки зрения представлены слова с пометами «шутл.», «экспр.», «груб.», «пренебр.» и др. Отличаются образностью диалектные семантические варианты общенародных слов: *ботало, пупырь, обмылок* и др.

Репрезентируемые этой лексикой факторы культуры (социальной жизни общества):

1) Мужчина — представитель сильного пола, кормилец в семье, и в то же время именно он воплощает в себе такие осуждаемые обществом, но реально проявляемые черты, как лень ума, бродяжничество, мошенничество, хулиганство и др.; женщина — это мать, сестра, хранительница семейного очага, но в то же время склонна к аморальности в личном поведении, болтлива, иногда груба, проявляет душевную черствость.

2) Характеристика диалектной лексики с точки зрения ее территориальной распространенности дает возможность определить тип диалекта, из которого

го почерпнуты В. М. Шукшиным диалектные слова, введенной им в «ткань» его художественных произведений: это сибирский старожильческий диалект с южнорусским наслоением. Именно такой тип говоров в значительной степени представлен на территории Алтайского края.

В итоге следует отметить, что диалектная лексика, использованная В. М. Шукшиным в его произве-

дениях, — это значимый фрагмент средств создания социально-культурного фона, на котором живут и продолжают волновать читателя его «чудики», а также определенный материал для изучения языковой личности сельского жителя Алтайского края и речевой личности талантливого художника слова, выходя из этой же среды.

#### Источники и литература

1. Воробьева И. А. Словарь диалектизм в произведениях В. М. Шукшина. Барнаул: АГУ, 2002.
2. Воробьева И. А. Культура Алтая в лексике романа В. М. Шукшина «Любавины» // Язык и культура Алтая: Сб. Барнаул: АГУ, 2003.
3. Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М., 2002.

### Лексико-семантическая группа «одежда» как репрезентант региональной картины мира (на материале русских говоров Алтая)

Г. П. Луппова

В последние годы активно разрабатываются новые направления лингвистического исследования, среди них лингвосинергетика, этнопсихоллингвистика, лингвокультурология, этнолингвистика и др.

В обход человека язык изучать нельзя. Все исследовательские координаты должны сходиться на человеке, а это значит, что язык следует изучать в контексте и во взаимодействии со всеми другими видами физической и психической деятельности человека, так как человек — «целостное устройство» [1, с. 29].

Язык является интегрированной частью среды, в которой живет и действует человек, поэтому изучение языка с целью понять его устройство и функционирование должно иметь эпистемологическую ориентацию, т. е. опираться на теорию познания. Сейчас заметно выросло внимание к когнитивным аспектам языка, связанным с познавательной деятельностью человека. Важную роль при этом играет изучение того, как именно человек воспринимает и концептуализирует действительность, какие факторы (объективные и субъективные) имеют определяющее значение в формировании картины мира определенным этносом [2].

Известно, что концептуальное осмысление категорий культуры воплощается в языке. Менталитет народа, его духовная культура отражаются в языке. Одним из средств является название предметов быта, материальной культуры, одежды, обуви, украшений и др.

В рамках лингвокультурологических исследований мы обращаемся к лексико-семантической группе (ЛСГ) «одежда» с доминантой «рукавицы» в говорах Алтайского края. В понимании ЛСГ опираемся на точку зрения Ф. П. Филина [3, с. 239].

Данная группа диалектной лексики весьма специфична для нашего края, она связана с материальной и духовной культурой народа, с географическими условиями края, с бытом, хозяйственной деятельностью человека.

Эта группа лексики представляет интерес с точки зрения изучения этнокультурного своеобразия ре-

гиональной картины мира диалектоносителей Алтайского края. Диалект выступает не только как средство общения, но и как особый способ видения мира.

Концепт «рукавицы» репрезентирует понятие «одежда для рук» в региональной картине мира и его отражение в лексике говора. На основе наблюдений за речью жителей Топчихинского района (главным образом сел Топчиха, Чистюнька, Зимино, Парфеново, Фунтики) мы выявили объем наименований рукавиц. Для установления общего ареала распространения названий рукавиц использовали «Словарь русских говоров Алтая» (под ред. И. А. Воробьевой, А. И. Ивановой. Барнаул, 1993–1998), а также региональные диалектные словари сибирских говоров.

Мы акцентируем внимание на изучении культурного самосознания, ментальности русского этноса во взаимодействии языка и культуры. При изучении культуры народа, его ментальности предметно-бытовой лексике уделяют очень мало внимания, а к такому прозаическому предмету, как рукавицы и все, что сопутствует им (материал, из которого их шьют, вяжут, способы вязания, отделки, назначения), интереса не проявляют, тогда как народ здесь проявляет изобретательность, мастерство, выдумку и другие положительные качества.

Древние русичи называли рукавицы «рукавками». Были они простыми (с одним большим пальцем). В старинных описях отмечены рукавицы «кожаные, сафьяновые, суконные, камчатные (из шелковой двусторонней узорчатой ткани), атласные, зуфные, бархатные, с серебряными узорами, лосиные, вязаные».

Слово «варежки», вероятно, происходит от глагола «варить» в значении «кипятить». В старину вязание из шерсти выдерживали в кипятке, чтобы сделать его прочнее и теплее (ср. нем., англ. warm — теплый) [4]. Варежки сохраняли тепло, защищали от мороза, который «заставлял носить» даже по две пары рукавиц сразу: верхницы и исподки.

Наблюдение над составом ЛСГ в говоре Топчихинского района свидетельствует о том, что: 1) значительное число видовых названий образовано от

слов, обозначающих материал, использованный для изготовления рукавиц: *кожанки, брезентушки, суконки, овчинки* («Выделашь авщину, она така легка, тады и шьешь из ей» Фунтики), *собачинки* (Ну, ети из собачьей шкуры, када по дрова едешь» Топчиха). Только в Чистюньке нами зафиксировано слово *верчонки*. Это рукавицы рабочие, сшитые из старого одеяла, которое имеет то же название. *Верча* – это пряжа из отходов, крученая руками. Из нее дерюжки делали на пол и одеяло-покрывало. Это слова – омонимы. «Верчонками мы и рукавицы называли. Они грубые такие» (Парфеново); 2) названия, связанные с обозначением процесса вязания или способов обработки, деталей отделки, образованы от глагольных корней: *варега, варьга, вязанки, вязенки, пуховички, плетенки*. Вязали в основном из шерсти, пуховички – из пуха. «Вязаны рукавички ишо плененками зовут, а вязеночки – это таки маленьки, женски. Мужикам-то шили, стеганки делали» (Зимино). «А вязаные рукавицы с пальцами, это перщатки» (Зимино); 3) есть рукавицы, названия которых связаны с целью их ношения. Нижние рукавицы обычно связаны из шерсти или сшиты из мягкой шкуры мехом внутрь, а верхние из кожи разной выделки, из сукна или сурового полотна.

Собранный нами материал позволяет остановиться на некоторых словообразовательных вариантах названий. Слова, совпадающие по значению и тождественные по корневой морфеме, оформлены различными суффиксами: *варега, варьга, варенки, варежки, варюшки, вязеночки, вязенки, вязанички, мохнатки, мохнашки, мохнушки, мохначки* (рукавицы шерстью наружу). Причины, порождающие словообразовательные варианты, – это наличие тождественных по значению словообразовательных аффиксов и моделей в сфере диалектного словообразования. Вариативность обязана своим происхождением также разнодиалектному происхождению компонентов вследствие взаимодействия говоров.

В русских говорах Алтая широко представлены названия рукавиц. Это объясняется тем, что «одежда для рук» была необходима в условиях жестокой сибирской зимы.

Исследованные нами лексемы демонстрируют отличие лексики говоров от литературного языка. Эмоционально-оценочные суффиксы фиксируют размер и функциональное предназначение рукавиц, а не только эмоционально-оценочный характер как в литературном языке. Разные сферы употребления подтверждаются контекстами: «Дрова пошел колоть, так валяшки надень». То есть названия дифференци-

руются по функциональному признаку. некоторые названия характеризуются тенденцией к конкретности, однозначности. Например, *вязенки, вязеночки, пуховички*. Чаще всего они вязались с узорами. Их иногда называют узорчатые рукавицы. «Варежки с вавилонками, таки красивы и узоры на них делались разными нитями» (Чистюнька). Эти лексемы отражают извечное стремление русского человека к красоте. Нам близка точка зрения В. В. Колесова, изучавшего проблему отражения русского менталитета в слове и сделавшего важный вывод: «красота важнее пользы» [5, с. 114]. Древние русичи и позже русские стремились украсить свое жилище, посуду, одежду. Это подтверждается изученной нами лексикой. С учетом способов изготовления, подбора материала и времени ношения рукавиц все их названия можно условно разделить на две группы:

1) праздничные: *варежки, вязенки, вязеночки, вареги, варги, варьги, везянки, вязанички, пуховички, перчатки, пальчата, перщатки;*

2) рабочие: *мохнашки, мохнатки, мохнушки, собачинки, косматки, лохмашки, верхонки, верхницы, брезентушки, голицы, галицы, дубленки, краги, кожанки, овчинки, суконки, стеганки, шубенки.*

Названия рукавиц в русских говорах Алтая в некоторой степени отражают реальное отношение человека к миру, а также толерантность русского характера, проявляющуюся в терпимости и снисходительности к бытовым условиям жизни. На языковом уровне толерантность проявляется в наименованиях рукавиц. Они отражают мироощущение диалектоносителей, приспособление к условиям сибирских зим.

Рассмотренные нами названия рукавиц сохранились в основном в речи старших диалектоносителей, молодежь их практически не употребляет. Это показало проведенное нами анкетирование студентов 1–5-х курсов филологического факультета БГПУ и жителей Топчихинского района (разного возраста). Основная причина изменения диалектных систем – ослабление их коммуникативной роли, переход значительной части носителей диалекта к использованию литературной, нормированной речи. Только одни носители диалекта владеют литературной речью активно, другие – пассивно. При пассивном владении литературной речью сохраняется диалектная лексическая система.

Анализ указанной лексики расширяет наши знания о ценностях носителя регионального языка, связанных с домом, хозяйственной деятельностью людей, выявляет их основные занятия.

#### Источники и литература

1. Звягинцев В. А. Мысли о лингвистике. М., 1996.
2. Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
3. Филин Ф. П. Очерки по теории языкознания. М., 1982.
4. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М., 1999.
5. Колесов В. В. Отражение русского менталитета в слове // Человек в зеркале наук. Л., 1991.

## Лингвокультуроведческий аспект обучения русскому языку в условиях Алтайского края

О. А. Любимова

Русский язык как учебный предмет занимает стратегическое положение в обучении, воспитании и развитии детей. Язык — основа духовной культуры нации. Он создается на протяжении разных исторических эпох. Современный русский язык состоит из трех форм: диалекты (территориальные и социальные), просторечие и литературный (кодифицированный) язык. Носителем территориальных диалектов является неграмотное и малограмотное население сельской местности, а нелитературное просторечие одинаково как в городе, так и в селе. Территориальные диалекты — историческая база литературного языка. В них отразилась исконная материальная и духовная культура русского народа. Именно они создают языковую специфику региона.

Изучение языка на культурно-национальной основе потребовало включения регионального компонента в содержание обучения русскому языку. Региональная коррекция программ расширила границы объекта изучения: теперь им является не только литературный язык как высшая форма национального языка, но и нелитературные формы, то есть диалекты и просторечие.

Еще В. И. Даль в своем «напутном слове» к «Словарю живого великорусского языка» писал: «Пришла пора подорожить народным языком. Мы начинаем догадываться, что нас завели в трущобу, что надо вырваться из нее поздорову и проложить себе иной путь... Говоря просто, мы уверены, что русской речи предстоит одно из двух: либо опозлеть донельзя, либо, образумясь, своротить на иной путь, захватив притом с собой все покинутые второпях запасы». Сегодня эти слова как никогда актуальны. Современные дети поглощены бдением у компьютеров, слышат в телепередачах примитивные диалоги в «мыльных» сериалах, зарубежных, а теперь и отечественных боевиках, безграмотные речи политиков, эпатирующих публику звезд, примитивные в языковом оформлении песни, малограмотную рекламу.

Влияние современной действительности приводит к примитивизации и унификации языка. Как прозорлив был И. С. Тургенев, уповавший на наш великий и могучий язык, последнюю нашу опору и поддержку. В этой связи введение регионального компонента в содержание обучения русскому языку своевременно и необходимо. Еще в 1903 г. А. А. Шахматов утверждал: «Школа, кроме целей утилитарных, преследует и этические задачи. Мне кажется, что русский язык, который мы видим теперь, ничего не скажет душе юноши, синтаксический разбор не заронит в нее идеалов, не возвысит, не укрепит ее... из знакомства с живыми говорами учащийся вынесет уважение к идее народности, он усмотрит русский народ в непосредственных проявлениях его духовной жизни...»

Высказывание А. А. Шахматова подтверждает аналогичную мысль В. И. Даля, писавшего в «Напут-

ном слове...»: «Вводя дитя в народный язык, мы вводим его в мир народной мысли, народного чувства, народной жизни, в область народного духа».

Изучая местный языковой материал, наблюдая и анализируя речь земляков, учащиеся смогут постичь богатство, образность, самобытность, поэтичность, красоту народного слова, научиться уместно им пользоваться. Кроме того, знание особенностей местной речевой среды поможет осознанному овладению литературными нормами, будет способствовать повышению грамотности устной и письменной речи школьников. Отталкиваясь от нелитературных особенностей местной речи, сопоставляя их с нормами современного литературного языка, учитель может более успешно вырабатывать у школьников языковое чутье и языковой вкус, знакомить их с историей и культурой родного края.

Местный языковой материал многими учителями края органически включается как в урочную систему, так и во внеклассную работу по предмету. Знание языковых особенностей окружающей среды позволяет органически включать их в изучаемые темы школьного курса в целях предупреждения орфоэпических, речевых, грамматических и других ошибок. В коррекционную часть программы по русскому языку включаются наиболее устойчивые диалектные и просторечные особенности региона, нарушающие нормы русского литературного языка.

Спецификой Алтая является смешанный характер русских говоров на его территории. Учителю приходится иметь дело не с однотипным говором, а с говорами разных типов, так как в одном населенном пункте могут быть представлены и старожильческие говоры, и говоры так называемых «новоселов», то есть поздних переселенцев (со второй половины XIX в. до современности). Старожильческие говоры являются говорами «вторичного» образования. Они сложились в сибирских условиях на полидиалектной основе в результате взаимодействия разных материнских говоров, заносимых переселенцами XVIII в., когда территория Алтая осваивалась русскими первопроходцами. Кроме старожильческого, севернорусских, южнорусских и среднерусских говоров, на Алтае есть еще говор старообрядцев, так называемых «поляков», южнорусский в своей основе.

Старожильческие говоры характеризуются устойчивыми особенностями и реликтовыми явлениями, представляющими собой остатки систем взаимодействовавших материнских говоров в процессе формирования и развития говоров «вторичного» образования на территории Алтая. Устойчивые диалектные особенности в речи местных жителей, особенно в селах, создают «ошибкоопасные» места, поэтому именно они в первую очередь включаются в содержание региональной коррекции федеральной программы. К таким особенностям относятся следующие.

*Лексикализация фонетических явлений в произ-*



ношении ударных гласных, а именно: произношение [и] на месте древнего «ять» (ись, сивер), переход [а] в [е] в положении между мягкими согласными (*опеть, грезь, взеть*), [о] в личных формах глаголов *садить, платить* (*содит, плотит* и т. д.) и образованных от них причастий (*посóженный* (-о), *заплóченный* (-о) и т. д.). Лексикализация данных особенностей вызывает ошибки в правописании безударных гласных, проверяемых ударением, так как ученики используют их в качестве проверочных слов и пишут «заплотили», «посодили» и т. д.

В области консонантизма устойчиво держатся произношение твердых долгих шипящих [жж] и [шш] вместо мягких (*ищука, дрожжы, ежду, дожжых, шитьтат*); утрата [т] в конечном мягком сочетании -сть (*шесть, влась, скорось*), утрата затвора аффрикатами [ц] и [ч] (*улиса, куриса, шяй, пешьки, лавошьки*).

Имеют широкое распространение особенности словообразования по определенным моделям: приставка о- + основа глагола (*обилетить, обрачить, окабелить, опрудить* – создать пруды), приставка при- + основа глагола (приэкономить), приставка при- + основа существительного (придорожник), использование суффикса -ыв- на месте литературного -ов- (*беседывать, советывать*), «свертывание» словосочетаний в одно слово ради экономии речевых средств (*циркулярка* – циркулярная пила, *почтовик* – почтовый катер, *почтарка* – разносчица почты, *овчарка* – женщина, ухаживающая за овцами).

В морфологии устойчиво держится иное, чем в литературном языке, распределение некоторых существительных по родам и типам склонения: *кедра, литра, метра* – жен. рода, I склонения; *сала, мяса, теста* – жен. рода, I склонения; *простынь* – III склонения; *мышь, печень* – муж. рода, II склонения.

Падежные формы существительных также имеют отличия от литературной нормы: в родительном падеже единственного числа существительных первого склонения употребительно окончание -е (*у снохе, у сестре*); в родительном и предложных падежах существительных 2-го склонения – окончание -у (*с мосту, в дому*); в дательном и предложном падежах существительных 3-го склонения – окончание -е (*к печё, на печё, в степё, на лошаде*); в именительном падеже множественного числа существительных широко употребляется окончание -а вместо литературного -и(ы) (*слесаря, токаря, крема*), то же в 3-м склонении (*лопастя, крепостя, простыня*) и у существительных, перешедших в женский род (*тестя*).

У существительных устойчиво держится иное, чем в литературном языке, ударение: в двусложных словах наблюдается его перенос на первый слог (*эксперт, партер, сироты*), во множественном числе – на конец слова (*торты* (-а), *банты, шарфы*).

У имен прилагательных употребляются стяженные формы (*красна* калина, *высоки* дома); форм на -ым в предложном падеже единственного числа муж. рода (в красном платке, в большом доме). Широкое распространение имеет диалектно-просторечное ударение у прилагательных, *красивее, правы, на-*

*сторóженный*. Употребительны стяженные формы порядковых числительных (перва, втора), собирательное числительное обои (обои мальчики, нелитературные формы изменяемой части сложных числительных (двухста учителям).

Падежные формы личных местоимений с предлогами не имеют наращенных «н» (*к ему, у ее* (у нее), *к ей, по им, у их*). Широко распространены формы притяжательных местоимений *иха, ихний, ихи, моего, твоего* (-ей), *евоный*; указательных *туе, тое, в тем*; вопросительных *че, куды, кода*; определительных *всее, всей, всемя, самое*; неопределенных *куды-нить, че-нить*. Устойчивое употребление местоимений *поче* (отчего, зачем) и *почто* (почему).

Широко распространено употребление возвратных форм глаголов в невозвратном значении (дети играют, платье висится, надо стираться, стряпаться) и суффиксов -ся (-се, -си) после гласной основы (училась, начиналась, убиралась); формы 1-го лица единственного числа настоящего времени на -ию (*ездию, лажю, мерю*); глаголов повелительного наклонения *ляжь, ложь, положь, поклады, ехай, едь, не трожь, не порть*; выравнивание основ у глаголов на задненебные и переднеязычные согласные (*пекет, стережет, хочут, хотит*). Акцентологической особенностью является перенос ударения с конечного слога на предыдущий в словах *рыхлить, облёгчить, начатъ, прínять, зánять, полóжить, предлóжить, звóнит, позвóнит* (-ишь, -ит, -ят).

У причастий устойчиво держатся формы с суффиксом -т- (*убрáтый, вы́полотый, раскóлотый, поддáтый*) и непереходное ударение на основе в кратких страдательных причастиях прошедшего времени: *осу́жден* (-а, -о, -ы), *создán* (-а, -о, -ы), *передán* (-а, -о, -ы), *произнёсен* (-а, -о, -ы), *повтóрен* (-а, -о, -ы).

Широко распространены диалектные формы деепричастий на -мши (*одевши, обувши, разумши*), наречий *назадё, впередё, взáди, задарма, опосля, покóль, та́ма, счас, оттóдова, откудова* и стяженных форм сравнительной степени (*ра́не, бы́стрё, бо́ле*).

Употребление предлогов в ином значении, чем в литературном языке: *по* воду (в значении цели), со школы (в значении «изнутри»), квас с хлеба (в значении «из»), работает в заводе (в значении «на»). Устойчивостью характеризуются союзы *товда, тойда, де* (*где*), *куды, хучь, хуть* (*хотя*), *ези* (*если*), *еслив, частицы рази* (*разве*), *бытта, покудова, покель, пуцай*.

На синтаксическом уровне употребительны диалектные конструкции управления при глаголах *оплатить* и *заплатить* (оплатите за проезд вместо заплатите за проезд или оплатите проезд), а также словосочетания с глаголами удивляться (на тебя вместо тебе), радоваться (о нем вместо за него), любоваться (на тебя вместо тобой) и конструкция *по + дательный падеж существительного* (по приезду в город, по окончанию). Широко употребляются полные прилагательные в роли именной части составного именного сказуемого (она виноватая, конь напоенный).

Работа по преодолению диалектных и просторечных особенностей ведется на уроках русского языка при изучении соответствующих разделов граммати-

ки<sup>1</sup>. Местный языковой материал включается не только в классно-урочную систему, но и во внеклассные формы работы (кружки и клубы лингвистического краеведения, КВН, конференции, диспуты, праздники русского языка и др.).

Региональная коррекция программ по русскому языку предполагает ведущую роль исследовательской работы школьников по отбору местного языкового материала, что позволяет вырабатывать у учащихся исследовательские навыки и учит их слушать и анализировать чужую речь. Сбор тематических групп лексики способствует обогащению лексического запаса школьников. Диалектные слова включаются в тематические словарики с пометкой «обл.». В кабинетах русского языка, особенно сельских школ, создаются фонды записей речи местных жителей, картотеки диалектных и просторечных слов, диалектно-просторечные словари одного села. Об этом свидетельствует, например, опыт учителя Стуковской средней общеобразовательной школы Павловского района Н. Я. Печенкиной<sup>2</sup>.

Источником для изучения диалектной лексики является знакомство с работами краеведов, этнографов, фольклористов, диалектологов. Многие учащиеся могут узнать, знакомясь с записями В. Пухначева «Сибирские бывальщины», сделанными на Алтае (Барнаул, 1970), А. А. Мисюрева «Легенды горной Колывани» (Барнаул, 1989), фольклорным наследием С. И. Гуляева в сб. «Былины и песни Алтая» (Барнаул, 1988).

О материальной и духовной культуре жителей Алтая дети узнают, работая со словарями. А. Франс в свое время писал: «Словарь — это целый мир, расположенный в алфавитном порядке. Здесь мысли, радости, труды и горести наших предков и наши собственные. Подумайте, что все собранные вместе слова — дело плоти, крови и души Родины и человечества».

О специфике диалектной лексики Алтая учащиеся могут узнать, работая со «Словарем русских народных говоров Алтая» (Барнаул: Изд-во АГУ. Т. 1–4, 1993–1997), со сводным «Словарем русских народных говоров» (под ред. Ф. П. Филина и др.) и «Словарем живого великорусского языка» В. И. Даля. Они используются при изучении не только разделов «Лексика» и «Словообразование», но и других разделов школьного курса. Работа со словарями необходима при выяснении значения незнакомых слов, встречающихся на страницах изучаемых художественных произведений и в текстах для комплексного анализа на уроках русского языка.

Обращение к произведениям алтайских писателей (В. Шукшина, Е. Гушина, А. Родионова, Г. Гребенщкова, А. Караваевой и др.) поможет понять языковое своеобразие Алтая, особенности культуры и са-

мосознания его жителей, проявляющиеся в способах ведения хозяйства, ремеслах, в одежде, обрядах, обычаях и традициях, в манере поведения.

Изучение диалектной лексики позволит учащимся убедиться, что диалектный язык по своему лексическому составу значительно богаче литературного языка. Особенно ярко это богатство выступает при сопоставлении академического издания «Словаря современного русского языка» в 17 томах и «Словаря русских народных говоров», выпуск которого продолжается с 1965 г. и который составит более 50 томов.

В говорах Алтая богата номинативная лексика, обозначающая географические названия, рельеф местности, и гидронимы, сельскохозяйственная и общо-бытовая лексика, охотничья, рыболовецкая, промысловая терминология, наименования действий и способов деятельности, а также группа «Наречие»<sup>3</sup>.

Большой вариативностью характеризуются наименования гор и возвышенных мест в зависимости от их характерных особенностей:

- *гляден* (-нь) — высокая гора, с которой со всех сторон видно открытое место;
- *урман* — высокая гора, поросшая лесом;
- *взлббок*, *елбан* — пригорок;
- *камень* — скала, утес;
- *елбаша* — одинокая безлесная возвышенность округлой формы;
- *бык* — каменный утес;
- *перелом* — возвышенность, с которой реки текут в разные стороны.

В разных говорах Алтая небольшое возвышение имеет разные наименования: *отлбгость*, *подсбпка*, *скат*, *шелбм*, *шйшка*, *грйва*, *увал*, *буерак* и др.

Богато детализирована гидрографическая терминология, отражающая специфику природных условий Алтая:

- *шйвера* (*шйверка*, *шйверкó*, *шйверóк*, *шйвер*) — самое быстрое течение на реке с каменным дном;
- *глубжйна* (глыбь), *западина*, *водомбина*, *амурйна* (*имурйна*) — углубление на дне реки;
- *коловорот*, *круговорот*, *бурун*, *заворот*, *бучила* — воронка в дне реки с вращательным движением воды;
- *плес* (-о), *разбой*, *перебор*, *перебрód*, *перекат*, *рóссыль* — мелкое место на песке;
- *мочáг* — болото;
- *ляга* (*ляжка*, *ляжйна*) — низкое место, заливаемое водой;
- *займище* — труднопроходимое, кочковатое, заросшее камышом или высокой травой болото на месте высохшего озера;
- *трясёвина* (*трисня*), *трущоба* (*трещоба*), *затяга*, *брюшина*, *дрезйна*, *провалья*, *зыбун*, *топость*

<sup>1</sup> Содержание региональной коррекции федеральной программы см. на сайте [www.ipk.alien.ru](http://www.ipk.alien.ru).

<sup>2</sup> См.: Печенкина Н. Я. Региональный компонент как средство привития учащимся интереса к русскому языку // Актуальные проблемы обучения русскому языку в условиях Алтайского края. Барнаул: АК ИПКРО. 1999. С. 57–62

<sup>3</sup> Тематические группы диалектной лексики см.: О. А. Любимова. Диалектная лексика как объект изучения на уроках русского языка (региональный компонент). Учеб.-метод. пособие. Барнаул: АК ИПКРО, 2001, 50 с.

(*топúчка, топúще*), *нýша* – затягивающее место на болоте;

- *рям (рем, рим)* – болотистое место с кочками;
- *марь* – заросшее глубокое болото;
- *лабзá* – засыхающее кочковатое болото, на котором косят сено;
- *воргá (вóрга)* – заболоченная, заросшая кустарником местность в лесу;
- *плес (плесо)* – небольшое мелкое озеро;
- *отдúшина, чистúна, прогáлина, продúшина, зеркало, чистовóдьё* – пространство чистой воды на болоте.

Как видно из примеров, наименования имеют разные фонетические, словообразовательные и морфологические варианты. Дублеты и варианты наименований дают возможность для всестороннего анализа типов лексический диалектизм, что особенно важно при изучении разделов «Лексика» и «Словообразование», когда учащиеся знакомятся с понятиями диалектное слово, диалектизм, с системными связями в лексике (антонимы, синонимы, омонимы, многозначные слова) и со способами словообразования.

Можно, например, предложить учащимся задания на смекалку. Догадайтесь, у каких названий возвышенностей можно определить значение (хотя бы приблизительно). Выпишите немотивированные названия и проверьте их значения по «Словарю русских говоров Алтая» (немотивированными, например, являются слова, заимствованные из тюркских языков, – *урман, буерáк, елбáн*).

Аналогичное задание можно дать на основе собранного материала по лексико-тематической группе «Оценочная лексика».

Укажите, у каких слов можно легко определить значение? О каких людях так говорят? Проверьте их по «Словарю живого великорусского языка» В. И. Даля: *блинохвát, бóтало, бугáйна, бутúз, валúх, ветренка, ветродúй, гундáрь, зубáтый, мизгúрь, никудышка, облáй, обдергáй, поспе2лиха, хлыстóвка, чистúн, шелабóлка, бирúк*.

При изучении системных связей в лексике полезно дать, например, такое задание: укажите, какие слова отличаются друг от друга оттенками значения, а какие полностью совпадают, то есть являются полными синонимами. Проверьте себя по тематическому словарю.

а) *Городьба, плетень, тын, осек, заплот, прясло;*

б) *Полотенец, рушник, утиральник, вытиральник, утирка, рукотерник* (полные синонимы: *полотенец, вытиральник, утиральник, утирка* – полотенце для лица).

Знание учащимися диалектной и просторечной лексики позволит не только избежать речевых ошибок, но и поможет глубже понять художественное произведение, оценить его своеобразие. С этой целью предлагаются задания такого типа. Прочитайте

диалог из повести А. Караваевой «Золотой клюв». Выпишите лексические диалектизмы и определите их значения по «Словарю живого великорусского языка» В. И. Даля. Для какого говора характерны эти слова?

«– Посадят тебя. Сенча, на гауптвахту когда-нибудь... Пра-а! Шибко уж ты небоязный. Вспомнишь тогда меня. Больно язык-то у тебя верток.

– Поди-ка попробуй наябедить, я тебе потом ребра сломаю.

– Пошто ябедит? Кто ссору да драчу любит? Оба мы с тобой в шлесарные корпим, что нам делить-то?

– А ты тишней не будь. Ласков больно... Затих Шушин, вздохнул жалобно и кашлянул».

(Диалектные слова: *пра-а* (право), *шибко* (очень), *верток* (болтлив), *небоязной* (небоязливый), больно (слишком), *пошто* (почему, зачем), *драча* (драка), *шлесарня* (слесарня), *тишня* (тихоня)).

Создавая «языковой портрет» персонажей, А. Караваева использовала слова, характерные для сибирского старожильческого говора, который в основных своих чертах сложился к концу XVIII в., когда ранние переселенцы стали считать себя коренными сибиряками.

Накапливание в кабинетах русского языка карточки диалектных слов и создание тематических словариков дает возможность анализировать диалектизмы с точки зрения их типологии с целью предупреждения речевых и грамматических ошибок в устной и письменной речи школьников. Учащимся предлагаются такие задания:

1. Выделите диалектные слова, корни которых отсутствуют в литературном языке, типа *елань* – поляна в лесу, *шибко* – очень.

2. Выделите диалектные слова, совпадающие по звучанию с литературными, но имеющие иное значение, типа *пушки* – пустые шляпки подсолнухов, *собачки* – семена череды.

3. Выделите диалектные слова, отличающиеся от соотносительных слов литературного языка аффиксами, типа *придорожник* – подорожник, *шипшиник* – шиповник.

4. Выделите слова, отличающиеся от литературных лексикализированными фонетическим особенностями, типа *куфайка* – фуфайка, *далеча* – далеко.

5. Выделите слова, отличающиеся от аналогичных слов литературного языка морфологическим признаками (род, число, склонение, падежные формы), типа *мышь* – м. р., *простынь* – 3-го склонения, *крови* – кровь.

6. Выделите слова, отличающиеся от литературных местом ударения, типа *мóлодежь, молонья*.

Работа по сбору и осмыслению диалектного материала поможет привить школьникам любовь к родному языку, стремление овладеть его богатствами и умение уместно ими пользоваться.

## Региональный аспект сохранения и воссоздания локальных особенностей песенных традиций старожилов Алтая

*В. И. Мотузная*

Историей заселения Алтая обусловлено существование на его территории старожильческих и позднепереселенческих традиций. Первопоселенцами на Алтае с начала XVIII в. были казаки, старoverы (кержаки, «поляки», «каменщики»), служилые, промысловые люди и крестьяне с Севера России. Потомков этих групп населения мы называем сибирскими старожилами. В настоящее время на территории Алтайского края старожильческие традиции наиболее полно представлены на юге (Третьяковский, Чарышский, Солонешенский районы). Яркие очаги их отмечены в Шипуновском, Каменском, Алейском, Алтайском районах, в осколочном виде — в Усть-Пристанском, Заринском, Тюменцевском, Красногорском районах, в окрестностях Барнаула и Бийска.

В репертуаре старожилов Алтая, помимо традиционной и поздней лирики, самыми распространенными в жанровом отношении являются хороводы (святочные и весенние) и свадьба. В отдельных селах можно встретить единичные образцы календарного (колядки, веснянки — заклички) и детского (колыбельные, игровые) фольклора.

В плане музыкальной стилистики традициям старожилов свойственно ленточное двухголосие с октавным завершением и квинтами на узловых композиционных участках. В рамках этого звукокомплекса формируется и вариативность. В некоторых традициях на основе этого складывается подголосочная фактура. В целом же старожильческие песенные традиции Алтая однородны. Они вписываются в общую картину песенного фольклора сибирских старожилов как типичное явление.

Сопоставим песенный фольклор двух ярких очагов казачьих традиций на Алтае с. Тулата Чарышского района и с. Плоское Третьяковского района. Установление истоков казачьих фольклорных традиций на Алтае может быть только предположительным, так как этих данных не содержится в архивных списках казаков. Г. Н. Потаниным засвидетельствовано, что, по сохранившимся преданиям, среди казаков были запорожцы и донцы, посланные в 1770 г. за разорение польских городов [2]. Я. Р. Кошелев, отмечая этнографическую пестроту казачьих войск, констатирует, что в них были выходцы из Астраханской, Олонецкой, Тобольской, Тюменской губерний, с Ишима, Тары, Иртыша [1]. Таким образом, фольклор казаков Алтая представляет собой синтез многообразных истоков фольклорных традиций и различных этнографических групп.

Песенная культура с. Плоское в корне отличается от песенных и певческих традиций с. Тулата, выдержанных полностью в стиле сибирских старожилов. Фактура песен с. Плоское насыщается подголосочностью при основе на ленточном двухголосии, и певческая манера становится более яркой, своеобразной, в отличие от строгой старожильской. Даже тесситура звучания становится выше по сравнению с низ-

ким регистром старожилов, появляется больший размах диапазона, а также свободное и специфичное интонирование. Расширяется и круг репертуара. Если в с. Тулата преобладают военно-походные жанры, рекрутские, очень развита лирика (традиционная и поздняя), то в с. Плоское главенствуют лирические протяжные песни, но присутствуют и свадебные, и хороводные, и исторические.

Интересным представляется и сопоставление песенных традиций староверов-«поляков» Солонешенского и Третьяковского районов. Среди старообрядцев Алтая выделяется группа так называемых «поляков». Сразу после раскола церкви они переселились к пограничью Польши (р. Ветка, Сошь), и лишь после указа Екатерины II 1762 г. пошли на отведенные им места поселения в Сибири. В Солонешенском районе (села Туманово, Топольное, Сибирячиха) их песенный фольклор не выходит за рамки традиций сибирских старожилов, а в «поляцком» поселении с. Екатерининское Третьяковского района свадебный цикл представлен в строгом старожильческом русле, а вот традиционная лирика обогащается подголосочностью и исполняется в совершенно иной, более яркой певческой манере с высокими взлетами голосов, что позволяет говорить о сходстве с песенным фольклором с. Плоское. Существуют и репертуарные переключки. Подобное сочетание разных манер исполнения в пределах одной традиции — явление скорее исключительное, чем типичное. В целом же старожильческие песенные традиции Алтая однородны и вписываются в общую картину песенного фольклора сибирских старожилов.

Совершенно уникален песенный фольклор с. Первокаменка, по истории заселения относящийся к старожильческим традициям, но по сути представляющий необычный факт в традиционной культуре старожилов Сибири. Здесь уже нет и следа ленточного двухголосия, а ясно предстает гетерофонная фактура, устойчивое трехголосие; певческая манера по яркости и своеобразию близка южно-российской. По-видимому, это произошло из-за тесного соседства с поздними российскими переселенцами (конец XIX — начало XX вв.) и активного их влияния. В песенном фольклоре с. Первокаменка этот процесс нашел самое ярко выраженное претворение, в с. Плоском можно отметить лишь частичное влияние позднероссийских переселенцев на стиль и певческую манеру алтайских казаков, а у староверов-«поляков» с. Екатерининское это воздействие проявилось только в традиционной лирике.

Таким образом, песенные традиции старожилов Третьяковского района — особое явление в панораме старожильского фольклора Алтая, основанного на переплавлении традиций первопоселенцев с Севера России, так как они впитали в себя и характерные черты поздних российских переселенцев.

В настоящее время особенно актуальна проблема

адекватности воспроизведения традиционной культуры, так как аутентичных носителей традиций почти не остается. С их уходом многовековая нить преемственности духовного и материального опыта народа может прерваться. Единственным способом сохранения его становится глубокое постижение и подлинное, достоверное воссоздание локальных особенностей народной культуры, традиционных норм и ценностей.

Так как смена традиционного жизненного уклада советским сопровождалась искоренением, обесцениванием и упрощением народных традиций, сложившаяся в советский период образовательная система была нацелена на искусственную подмену народного наследия явлением псевдонародной культуры. Главными принципами здесь оказывались народно-академическая постановка голоса, профессиональные приемы обработки народных песен, ориентация на сценическое воплощение — эффектность, яркость, зрелищность. В результате этого глубинный смысл и духовная суть народной культуры подменялись внешней выразительностью. Именно в этом на-

правлении развиваются большинство фольклорных ансамблей, отличие которых друг от друга кроется не в региональной специфике традиций, а в различии профессиональных школ — саратовской или московской.

С конца 1980-х гг. в крупных городах России появились провозвестники принципиально нового подхода к уходящим уже народным традициям, состоявшего в восприятии их непосредственно от народных исполнителей и бережном, доподлинном воспроизведении. Этот путь оправдан тем, что тысячелетний опыт народной культуры несравнимо глубже и богаче любой из профессиональных школ.

В заключение хочется отметить исключительную важность в современной ситуации приоритета регионального подхода в обращении к народным традициям — в максимально достоверных и углубленных исследованиях локальных традиций, в поиске способов их бережного сохранения и воссоздания в подлинном виде. Только такой подход может привести к возрождению духовного потенциала и этнического самосознания русского народа.

#### Источники и литература

1. Кошелев Я. Р. Вопросы русского фольклора Сибири // Октябрьский период. Томск: Томский ун-т. 1963.
2. Потанин Г. Н. Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнограф. сб. 1864. Вып. 6. С. 1–154.

## Термины пчеловодства на Алтае: зимовка пчел

М. В. Плотникова

В исследовании региональной культуры Алтайского края в ее материальном аспекте одним из направлений является изучение истории возникновения и развития пчеловодного промысла на территории региона, что объясняется шириной распространения пчеловодства на Алтае. По числу пчелиных семей край устойчиво занимает 4-е место в России [1, с. 12–13]. Уже во второй половине XIX в. алтайское пчеловодство достигло высокого уровня. Богатейшая и разнообразная медоносная растительность Алтая и далее способствовала его развитию.

Среди основных этапов в организации пчеловодного хозяйства специалисты отмечают изучение климатических особенностей местности, выбор места под пчельник, подбор ульев и инвентаря для пасеки, зимовку пчел и некоторые другие [2, с. 5]. Данная градация объективной реальности позволяет выделить определенные группы лексем (терминов), отражающих пчеловодный промысел на Алтае. Преимущества «группового подхода» при изучении лексики очевидны. При таком подходе возможно более продуктивно использовать сравнительно-исторический, сравнительно-типологический, лингвогеографический и другие методы исследования. На необходимость изучения не отдельных изолированных слов, а групп слов, семантически связанных друг с другом, обратил внимание еще в конце XIX в. М. М. Покровский, отметив, что «...слова и их значения живут не отдельной друг от друга жизнью, но соединяются (в нашей душе), независимо от нашего сознания, в раз-

личные группы, причем основанием для группировки служит сходство или прямая противоположность по основному значению» [3, с. 82].

Так как построить отдельное поле «Зимовка пчел» нельзя, не выстроив целую систему полей, формирование данного семантического поля осуществляется в два приема: сначала весь исходный список терминов пчеловодства на Алтае разбивается на поля, выделенные в соответствии с последовательными технологическими этапами производства продуктов пчеловодства (происходит движение к словарю семантических полей), а далее анализируется каждое поле (субполе) в отдельности: упорядочивается его внутренний состав и взаимоотношения лексических единиц. Субполе «Зимовка пчел» представлено следующими лексическими единицами и словосочетаниями, записанными на Алтае: *вы́став, вы́ставка, запáс, зимний клуб, зимóвка, зимóвик, зимóвник, кор-мúшки, миáник, омшáник, опшáник, подкóрмка, под-пол, пишáнник, темн́ик*. Лингвокультурологи отмечают, что словарной дефиниции недостаточно для получения полного представления о предмете. Сведения о реалии необходимо погрузить в культурный контекст, так как «незнание „культурного ореола“ слова оставляет реципиента на языковом уровне, не позволяет проникнуть в глубокую сеть культурных ассоциаций» [4, с. 48]. «Культурный контекст» в нашем случае составляют фрагменты записей живой речи алтайских пчеловодов, а также сведения, почерпнутые из пособий по пчеловодству.

Зимовка – самый ответственный и трудный период в жизни пчел, к которому надо тщательно готовиться. Важный элемент в зимовке пчел – зимняя подкормка. Зимой пчел кормят сахарным сиропом, приготовленным из двух частей сахара и одной части снеговой воды. Сахар должен быть доброкачественным, сироп готовят на водяной бане, чтобы он не карамелизовался (не становился твердым). Одной литровой банки пчелам хватает на месяц, поэтому важно утеплить сосуд с сиропом, чтобы максимально долго сохранить высокую температуру раствора [5, с. 143–146]. Пчеловод должен все предусмотреть и прежде всего подготовить подкормку хорошего качества. Лексема «подкормка» зафиксирована в речи алтайских пчеловодов в значении «снабжение зимующих пчел питанием»: «Подкормку из меда делают, сахара, сладких лепешек» (Егор., Шуб.). В специальной литературе исследователи выделяют несколько видов подкормки пчел, среди которых самый элементарный – взять севший мед, завернуть в марлю и положить его под холстик прямо на рамки над клубом пчел [6, с. 10]. Для подкормки используются специальные приспособления – кормушки: «Кормушки оставляю, воду обязательно, они без воды не могут» (Посп.). В эту же микрогруппу входит лексема запас – «мед для пчел, оставленных в зиму»: «Запас по 30 кг на один улей, а без запаса погибнут все» (Егор., Шуб.). Необходимо проследить, чтобы подкормка пчел зимой обеспечивалась только качественными продуктами.

Следующий этап в процессе подготовки пчел к зимовке – формирование зимнего клуба. Зимний клуб – это «форма жизни пчел зимой»: «Зимний клуб сами пчелы формируют. Они вокруг матки, греют ее, сменяют друг друга, чтоб питались все» (Шелаб., Н.-Обин.). Для благополучной зимовки необходимо поддерживать ровную, без резких колебаний температуру, обеспечить приток свежего воздуха, в помещении должна быть полная тишина и абсолютная темнота [6, с. 30]. Зимовка может осуществляться как в помещении, так и на воле.

При содержании пчел на воле (под открытым небом) ульи утепляют толстыми воздухопроницаемыми подушками. Такой способ зимовки чаще применяется на приусадебных участках, на малых домашних пасеках. Например, в Егорьевском районе записан контекст: «А если улей зимует на воле, это под снегом. У меня сейчас друг появился в Егорьевке, много пчел, у него они зимовали на улице, вот я с ним разговаривал, и все живые, а у меня подохли...» Пчеловоды Алтайского края все чаще применяют способ зимовки пчел на воле: практика повсеместно показывает, что это лучший способ сохранить максимальное количество пчелиных семей. Для обозначения улья, зимующего на воле, употребляется лексема *зимовик*: «А зимовики в мшаник не ставят. Может, и лучше, у меня нынче в мшанике гибли пчелы, а у приятеля на воле все целы остались» (Локт.).

Но если пчелиная семья все же зимует в помещении, то оно должно для благополучной зимовки обладать целым набором качеств и характеристик.

В течение всего летнего сезона помещение, предназначенное для зимовки пчел, просушивается, проверяется на прочность, необходимо отремонтировать стеллажи, проветрить помещение, полностью побелить известью, иначе болезнетворные микробы могут вызвать гибель пчел во время зимовки. Помещение для хранения пчел зимой алтайские пчеловоды называют *зимовник*, *мшаник*, *омшаник*, *опшаник*, *подпол*, *темник*, *пшанник*: «В мшаник складываю, проверять потом хожу, как зимуют, но тревожить – то их нельзя сильно» (Локт.); «Зимой в омшанике они» (Шуб., Егор.); «Некоторые прямо в подполе ульи зимой хранят, кто в темник складывает, там температура подходящая, видишь, у меня омшаник есть, там и зимуют они» (Шуб., Егор.); «Пчелы живут у нас в пшанниках» (Троиц., Смол.) [7, т. 3, ч. 2, с. 189].

В феврале пчеловоды начинают готовиться к весне: делают ульи, магазины, рамки, шьют подушки для утепления гнезд, а в марте пчеловод готовится к выставке пчел: заготавливают колья для постановки ульев, веревочные носилки, сколачивает рамки, натягивает на них проволоку, делает надставки, чтобы весной не отрываться для этого от ухода за пчелами [5, с.10]. В «Словаре русских говоров Алтая» *выставка* толкуется как «выставка, вынос из зимнего помещения ульев с пчелами на пчельник, на открытое место» и сопровождается контекстом: «Как она переела, свой желудок переполнила, сяла – и она на выставу» (У.-Кан., Тал.) [7, т. 1, с. 196]. «Выстав на открытое место, потом все заново пошло» (Посп., Клеп.). Употребляется и общерусский вариант *выставка* (с тем же значением): «А весной выставку делаешь на открытый пчельник» (Шуб., Егор.).

Итак, рассматриваемый этап технологического процесса получения продуктов пчеловодства («зимовка пчел») содержит несколько ступеней: подготовка помещения, постановка в него пчел, зимняя подкормка пчел и, как альтернативный вариант, зимовка пчел на воле, выставка пчел. В данное субполе вошли 15 лексем и их вариантов. Парадигматика представлена синонимическими отношениями (выставка, выставка – «вынос из зимнего помещения ульев с пчелами на пчельник, на открытое место»; зимовник, мшаник, подпол, темник – «помещение для хранения пчел зимой»); вариантными отношениями (мшаник, омшаник, опшаник, пшаник); гипонимическими отношениями (подкормка – «снабжение зимующих пчел питанием» и запас – «мед для пчел, оставленных в зиму»). В исследуемую группу вошли слова общерусские (выставка), специальные (зимний клуб, зимовка, зимовник, подкормка, омшаник), локально ограниченные (диалектные) (опшаник, подпол, пшанник, темник выстав, запас, зимовик, кормушки, мшаник).

Собранная региональная лексика по теме «Пчеловодство» будет представлена в форме тематического словаря, так как построение словаря по тематическому признаку способствует восприятию материала в этнокультурном аспекте и более глубокому и целенаправленному его исследованию.

## Источники и литература

1. Чернышов С. Е. Пчелиный дар Алтая. Барнаул, 1995.
2. Спутник пчеловода-практика: сборник пасечной рецептуры. М., 1992.
3. Покровский М. М. Избранные труды по языкознанию. М., 1959.
4. Воробьев В. В. Лингвокультуроология (теория и методы). М., 1997.
5. Кашковский В. Г. Уход за пчелами в Сибири. Кемерово, 1974.
6. Календарь пчеловода. М., 1951.
7. Словарь русских говоров Алтая: В 4 т. Барнаул, 1993–1998.

## Алтайская метанаррация: «Полевой журнал» (1785) – «Алтай» – «Моя родина» – «Любавины»

Н. В. Халина

Алтайская метанаррация реконструируется на основе трех текстов: «Полевой журнал и каталог первой поисковой партии по производству разведок и описанию местности по левому течению реки Алей, от Ивановской сопки до Алейского завода» (1785), «Алтай – моя родина» Г. Д. Гребенщикова и «Любавины» В. М. Шукшина.

«Погружение» в пространственно-временной континуум «Алтай» требует его нарративного и ассоциативного описания на нескольких уровнях, что позволяет воссоздать не только особенности семантического становления ландшафтно-географического комплекса, но и ограничить особенности латентной истории России в ее различных исторических ипостасях.

Избрание в качестве основного метанарративного подхода при анализе материала, позволяющее, во-первых, рассматривать семантические нарративы Алтая в качестве семиотических систем (или составляющих единой семиотической системы), фиксирующих траекторию исторического развития, а также схематично интерпретирующих развитие человечества, т. е. считать анализируемые тексты дескрипторами, воспроизводящими метаисторию; во-вторых, обнаруживать в текстах, исходя из доминирующих тенденций современного толкования семантической истории человечества вообще и Европы в частности, определенный образ мышления, метанаррацию, фиксирующую феномен существования некой «алтайской концепции», претендующей на универсальность, доминирование в культуре и «легитимирующей» определенный тип знания, или эпистему.

Метанарративный подход к исследованию интеллектуальной истории локальной культуры определяет, на наш взгляд, необходимость прежде всего дефиниции понятия «культура». Наиболее уместным, видимо, следует признать понимание культуры в старом Китае, восходящее к представлению о «непостижимо-затейливом узоре» (вэнь) вещей, которые подобно знакам письма в своих очертаниях воспроизводят линии морей и гор, следы драконов и змей [4]. «Классическое суждение на эту тему принадлежит ученому Чжан Хайгуаню (VIII в.), писавшему: «Каждое дерево, каждая травинка обладает собственным качеством жизни и не хочет, чтобы оно осталось втуне. Тем более это верно в отношении тварей земных и небесных, а в особенности человеков. Облик зверей и птиц всегда неодинаков, и искусство письма следует этому разнообразию» [4, с. 274].

Культура, с этой точки зрения, – это сплетение жизненных свойств, из которого рождаются благодатная сила и превращение, а потому человечество может исчезнуть, равно как и Вселенная, но культура «как принцип со-проекции реальности, исхода реальности в собственную тень-пустоту, будет существовать всегда» [4, с. 275].

Избранные тексты – тексты, представляющие алтайский метанарратив, – можно полагать особыми классификационными сетками культуры, детерминированными, с одной стороны, многообразием мира Алтая, с другой стороны, принципами со-бытия и воспроизведения их в словесных формах, избранных каждым из авторов нарратива.

Алтайский метанарратив по сути своей близок созерцанию, зиждущемуся на погружении в структурную целостность наблюдаемого объекта-явления, с последующей его реконструкцией в осознаваемом переживании. Созерцание стимулирует «рассеивание» прошлых впечатлений-ассоциаций и прораствание их в новые, что повторяется в процедуре письма, которое требует успокоения мысли, полагания себя во власть воли, молчания, ритмического дыхания, запечатления духа внутри. В акте рассеивания, в том числе и письма, т. е. акте разграничения, размежевания, происходит согласование Хаоса и человеческой практики, происходит диффузия жизненной энергии [4].

Алтайский метанарратив следует рассматривать как особого рода эпистему, прежде всего логоэпистему. В. Г. Костомаров и Н. Д. Бурвикова считают, что лингвоэпистему возможно трактовать как языковое выражение закрепленного общественной памятью следа отражения действительности в сознании носителей языка в результате постижения ими или создания духовных ценностей культуры. Отсюда алтайский метанарратив – это принципиально нелинейная структура (структура когнитивная), возникшая как результат работы внешнеощущающего духа, особого типа чтения (согласно китайской традиции освобождающего от знания), который выводит на свет его собственной открытости бытию, «где мир и сознание друг друга охватывают и пронизывают» [4, с. 279].

Будучи ризомным по своей сути, алтайский метанарратив не может рассматриваться как иерархически организованная целостность: в нем спрессованы различные виды деятельности – познавательной, миметической, жестикуляционной, голосовой, пер-

цептивной, лингвистической, — в совокупности представляющие разные варианты «артикуляции» процесса созерцания-чтения мира форм. Ризомность также не позволяет установить жесткой хронологической последовательности рассмотрения текстов.

В избранных текстах представлены различные классификационные сетки культуры — фиксации узора сплетения жизненных свойств природы и человека. Каждая классификационная сетка представляет своеобразную диаграмму некоторого цикла трансформаций, осуществляющегося между человеком и средой его природного существования. Цикл трансформаций содержит в качестве единичных составляющих «следы», или «тени подлинности вещей», которые представляют собой знаки действия, указывают на динамизм бытия и главное — принадлежат практике человека, в результате которой не создается аналог реальности, а создается «чередa» образов, знаков, своеобразный «банк данных» функциональных заместителей этой реальности. Знак, или след, понимается в таком истолковании как знак чистой текучести пути: его (знака) функция в сокрытии, стирании, а существо его — в том, что у него отсутствует означаемое. Знаки-следы, по мнению В. В. Малявина, представляют собой техническое средство запечатления бытия вещей в момент их «рассеивания», присутствие «образа вне образов».

Присутствие «образа вне образов» в алтайском метанарративе улавливается классификационной сеткой «Любавины», воссоздающей ландшафтную архитектуру Алтая, в которой гармонично сочетается практическая деятельность природы и практическая деятельность «втуне» природы человека: «По Баклани густо шел лед. Над всей рекой стоял ровный сплошной шорох. В одном месте, на изгибе, вода прибывала к берегу. Лыдины покрупнее устремлялись туда, напоздали на берег, разгребая гальку... Показывали скользкие, изъеденные внешней водой морды, нехотя разворачиваясь и плыли дальше. Умирать» [1]

«Покос — самая трудная и веселая пора летом. Жара. Солнце как станет в полдень, так и не слезает оттуда, до того шпарит, что кажется земля должна сморщиться от такого огня. Ни ветерка, ни облачка... В распаренном воздухе звенит гнус. День-деньской не умолкает сухая стрекотня кузнечиков, пахнет травами, смолой и земляникой. Разморенные жарой, люди двигаются медленно, вяло. Лошади беспрерывно мотают головами...» (2).

Формула взаимодействия человека и природы, а следовательно, цикл трансформаций, в логической интерпретации представляет собой энтимему, сжимающую доказательство о чистой текучести пути в одно движение энергии, в одну траекторию движения сложной системы «человек-природа», восстанавливаемую по знакам «рассеивания» — «ни ветерка, ни облачка».

Слои изображения мира, а следовательно, и сам принцип расслоения-рассеивания, свойственный ландшафтному комплексу «Алтай», обнаруживает себя в «Полевом журнале». В нем воспроизводит себя

пространство-время траектории (или искривленное пространство), ключевой метафорой которого служит восходящий к древним даосским канонам образ «вечно вьющейся нити»: нити, скручивающейся в узел бытия. Реальностью как «один тянущийся ствол» (для китайской традиции), или ризома, «клубень», «луковица», т. е. потенциальная бесконечность, имплицитно содержащая в себе «скрытый стебель (понимание, характерное для номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари [6]), в алтайском метанарративе является река, символизирующая «сокровенный круговорот» Дао. В «Полевом журнале» смычка различных уровней бытия в вертикальной «оси Дао», стык космических циклов обозначается смежными «точками» — Таловка (рудник Таловский, рудник Николаевский), Уба (форпост Убинский, «посковатая гора, пригорный холм, долина, состоящая из черного слоистого шифера и разноцветного полевого кварца, заключающего в себе глинозем»), Иртыш («великое множество островков, некоторых в рассуждении малейшей величины и на карте показать невозможно»).

Алтайский метанарратив открывает формулу «тройной глубины», или «тройной сокрытости», в отличие от двуслойного принципа строения пространства, запечатленного в даосской формуле «двойной сокрытости», тем самым вводит в качестве распадающегося бытия принципа, т. е. языка перевода «небесной сети» на язык культуры (язык сплетения жизненных свойств) не геометрическую фигуру «круг», «сфера» (воплощает динамизм бытия в его глубине, сведенной к двумерному пространству), а топологические конструкции, представляющие в тексте «Полевого журнала» характеристики материального движения в искривленном пространстве.

Классификационная сетка культуры «Полевого журнала» задает трехмерное фазовое пространство динамической системы «Алтай», которое маркируется знаками-следами «рудник», «долина», «остров». Внутренняя преemptивность в системе различных пространств, единой нити пространств, рассеивающая графическую композицию единого ландшафтного комплекса, конструируется орнаментальными узорами, покрывающими спонтанно (хаотично) «полевые записи». Подобные графические узоры, своеобразные графемы, создают пластический образ, соединяющий человека XVII в., Алтай и вечность. Это своего рода предел, орнамент пустынного Присутствия, знаменование преобразования фронтальной плоскости сознания.

Классификационная сетка «Алтай — моя Родина» Г. Д. Гребенщикова предполагает реальность как поток изменяющихся причин и условий, где в роли первых и последних выступают разные типы сознания — эмпирическое, рефлекторное, различающее. Причем природа в таком случае есть мир пространства и времени, «абстрагируемый от наших краткосрочных отношений к Природе и рассматриваемый как существующий сам по себе, хотя в то же самое время он считается наделенным качествами, предполагающими его соотнесенность с познающим, чувст-



вующим, целесообразным и эмоциональным существом [7, с. 66].

«Настала страдная пора жизни. (1)

В воображении рисуются узоры гор, сине-белые зубцы с нанизанными жемчугами облаков и целая симфония надежд. (2)

Лишь начинался май, из Томска или из Петербурга ехал в Барнаул. (3)

Верст десять путь идет красивым, ярко-зеленым сосновым бором, а там выходит на раздольную равнину, по которой на сто верст вокруг развевалась свежая пахота, с песнями пахарей, с мелодичным ржанием точеных и упруго-гибких жеребят, с непрерывным щебетанием равнинного певца – жаворонка... (4)

Иногда колеблешься, куда ехать: прямо, направо или налево. Всюду хорошо и всюду хочется побыть в конце мая, в начале самого буйного цветения бесчисленных алтайских цветов... (5)

Едешь между гор, по той сочной и живописной проселочной дороге, по которой еще в детстве начинался путь в леса, в верховья Убы, и вдруг решаешь и поворачиваешь влево, по отлогим холмам к чудесным, почти сказочным скалам и озерам Кольванского лесничества, где величаво стоит на страже юго-западных предгорий легендарная гора Синюха. (6)

Я выезжаю по направлению к устью реки Белой... (А)

Сенокос в разгаре: всюду разноцветные рубахи, юбки, фартуки, платки, кое-где растут стога, сверкают косы, тают звонкие голоса, пущенные вольной грудью. (7)

Я еду легкими холмами... Вскоре влево развевается необозримая гладь равнин и синеватой линией далеко примыкает к небу. (В)

И так я долго еду гранью между необозримых равнин и недоступной горной грядой, пока глубокая и капризная долина реки Белой не поглотила все, спрятав за собой оба царства. (8)

Я сплю и вижу сизо-лиловые громады гор, похожие на грозные тучи; они далеко впереди молчат и зовут, и мне кажется, что я протягиваю к ним руки и руки мои делаются крыльями... Я взмахиваю ими, отрываюсь от земли и лечу к горам легко, и плавно, и беззвучно... Только воздух мягко шелестит мимо меня и шепчет что-то в уши... (9)

Работа эмпирического сознания в классификационной сетке представлена синтаксическими структурами (1, 3); синтаксические структуры (2, 5–7) фиксируют деятельность рефлекторного сознания, синтаксические структуры (8, 9) – деятельность различающего сознания. Синтаксические структуры (А), (В) соответственно маркируют разрывы искривленного пространства и разрывы времени, т.е. те размыкания семантического континуума, где возможно создание (созерцание) модели само-проекции реальности, иначе культуры, которая Н. К. Рерихом расшифровывалась как почитание света.

В классификационной сетке Г. Д. Гребенщикова мир, его разноцветность, полагается через почитание света, т.е. света, преломленного через сознание

человека. Разноцветный полевой кварц «Полевого журнала», его тон раскладывается в девять степеней яркости – девять синтаксических конструкций, риторических цветов (couleurs' rhétoriques), в соответствии с теорией тонов Вергилия, смоделированных в «колесе» Вергилия [8]. Основу «колеса» Г. Д. Гребенщикова составляет отмеченное деление на типы сознания (у Вергилия – стили). Каждый стиль у Вергилия имеет свою модель-прототип (у Гребенщикова – тип сознания имеет свою форму языковой презентации, причем язык следует расценивать, вслед за М. Биллигом [9], в качестве совокупности категорий, уменьшающих мир значений для обеспечения устойчивости восприятия, что принципиально важно при отсутствии означаемого (иначе: очевидном, явном присутствии означаемого). Особое значение обретает процедура установления предела – фиксации конца одного пространства и начала другого, т.е. рассеивания. Аналогом подобной процедуры, видимо, возможно признать разложение-рассеивание света на цвета (разноцветность). Языковая формула подобного процесса, по Г. Д. Гребенщикоу, как составляющая алтайского метанарратива имеет следующий вид:

I. (1) страдная пора – (2) узоры гор, сине-белые зубцы с нанизанными жемчугами облаков,

(5) колеблешься, куда;

(7) разноцветные рубахи, растут стога, тают звонкие голоса.

(8) еду гранью равнин и горной грядой; (9) вижу сизо-лиловые громады гор

II. (3) май – (2) симфония надежд

(5) в начале буйного цветения бесчисленных алтайских цветов

(6) путь в леса, в верховья Убы

(7) голоса, пущенные вольной грудью

(8) царства (9) протягиваю к ним руки

III. (А) по направлению к устью О (В) гладь равнин синеватой линией примыкает легкими холмами к небу

(9) отрываюсь от земли и лечу к горам легко, и плавно, и беззвучно;

Только воздух мягко шелестит мимо меня и шепчет что-то в уши.

Классификационная сетка «Алтай – моя Родина» создает схему движения интеллекта, повторяющую, с одной стороны, текучесть форм мира (и самой формы мира), с другой стороны, схему цвето-тонального рассеивания формы в искривленном пространстве. Схема содержит три блока (подобно «колесу» Вергилия). Структуры первых двух блоков включают в себя «вертикальные» энтимемы, или посылки, представляющие собой синтаксические результирующие деятельности эмпирического и рефлекторного сознания; горизонтальным обобщением-заключением, или знаком-следом образованной энтимемы являются синтаксические структуры – результаты деятельности различающего сознания. В совокупности созданная микросхема представляет собой своеобразный трансформационный вариант триграммы, причем одной синтаксической структуре эмпирического

сознания в соответствие приводится множество из трех элементов деятельности рефлексорного сознания.

Третья схема изображает преобразенную фронтальную плоскость сознания, существование которой обнаружено в классификационной сетке «Полевого журнала»: формула «тройной глубины», «тройной сокрытости» обретает языковое выражение, яв-

ля ранее скрываемое означаемое — пропозициональную связь, в тексте Г. Д. Гребенщикова приобретающую форму «легкими холмами» — и моделирующую гипертекстовую реальность алтайской метанаррации.

#### Источники и литература

1. Полевой журнал и каталог первой полевой партии по производству разведки и описанию местности по левому течению р. Алей от Ивановской сопки до Алейского завода (1 мая 1785 — 1 октября 1785 г.) // Горная экспедиция Колыванской губернии. Фонд № 169.
2. Гребенщиков Г. Д. Моя Сибирь. Барнаул, 2002.
3. Шукшин В. М. Любавины // Шукшин В. М. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1984.
4. Малявин В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003.
5. Костомаров В. Г., Бурвикова Н. Д. Между языком и культурой // Стереотипность и творчество в тексте. Пермь, 2003. С. 5–9.
6. Delez J., Gvattari F. Rizoma. P., 1973.
7. Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1988.
8. Безменова Н. А. Очерки по теории и истории риторики. М., 1991.
9. Billing M. Arguing and Thinking: A Rhetoric Approach to Social Psychology. Cambridge, 1987.

### Частушки в записи учительницы М. А. Юрьевой (из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея)

*Т. Г. Шарабарина*

Частушка — единственный жанр русского устного народного творчества, который сформировался «на глазах» исследователей. Она возникла во второй половине XIX в. [1, с. 7] и через несколько десятилетий повсеместно завоевала русскую деревню. К этому времени отечественная фольклористика уже состоялась как наука, и появление нового жанра должно было восприниматься как подарок судьбы: появилась редкая возможность исследовать не только результат, но и процесс поэтической кристаллизации.

Конечно, частушка не всеми была оценена по достоинству: седая старина и глубже, и значительнее этих на первый взгляд легкомысленных частых песенок, которыми серьезные исследователи порой пренебрегали. Так, в 1916 г. А. Белослюдов сетовал: «Вот и на Алтае смолкает русская родная песня, — из города идет туда частушка, несет с собой отброс весь» [2]. Зачастую не понятые и не оцененные любителями и знатоками народной словесности, частушки стали главным жанром крестьянской лирической поэзии в XX в. Сегодня мы располагаем богатыми записями, сделанными в последние полвека, а вот каждая запись, датируемая первой половиной ушедшего столетия, — настоящая находка. В научном архиве ВКОЭМ хранится папка № 254, где содержится свидетельство чрезвычайной популярности частушек в бухтарминском селе Дородницы, датируемое концом 1920-х гг. На обложке отмечено время поступления — 1987 г., а дальше на 16 машинописных листах — ценная информация, переданная пожилой учительницей из г. Усть-Каменогорска. Ее имя — Мария Афанасьевна Юрьева, она родилась в 1909 г. и всю жизнь прожила в Восточном Казахстане. Начала учительствовать в 1929 г., тогда и была направлена в с. Дородницы Бухтарминской волости Усть-Каменогорского уезда, где прожила всего одну зиму. Потом вышла за-

муж и уехала с мужем в другой район. Но впечатления этой бухтарминской зимы сохранила на всю жизнь.

Мария Афанасьевна вспоминала, что как только приехала в село, сразу познакомилась с деревенскими девушками, подружилась... Ее пригласили на «полянку», объяснив, что «полянкой» зовется место, где собирается и веселится молодежь. Дородницы стояли среди леса, даже на сельских улицах росли пихты, березы (теперь это место затоплено Бухтарминским водохранилищем). Под самым большим деревом собирались парни и девушки, но только по воскресеньям, в будни работали. «Я поражаюсь этому труду, ведь у них было почти натуральное хозяйство, всё делали сами, работы было очень много! Зато в воскресенье с утра до ночи пляшут, поют! Но и пили тоже сильно — у всех были пасеки, делали медовуху. Пили и мужики и бабы, а вот молодежь не пила, до свадьбы строго запрещалось, а женились в 17–19 лет».

Частушки были особенно популярны у крестьянской молодежи. Они поразили девушку-горожанку самобытной яркостью и искренностью чувств. Пели частушки под гармонь, любили разыгрывать частушечные диалоги: «Выходят две девушки и поочередно поют: одна поет, потом обе пляшут, потом поет другая, пляшут... Затем выходят двое парней и поют и пляшут так же». Были частушки, которые пелись парнями для девушек, и наоборот. Часто их посвящали конкретным лицам. Например, Мария Афанасьевна всю жизнь хранила слова однажды прозвучавшей под ее окном «серенады», тут же записанной карандашом (№ 64, 65). Абсолютное большинство звучащих тогда частушек можно было отнести к любовной лирике. Любви счастливой и несчастной, изменам и расставаниям, восторгам и насмешкам посвящены 65 из 73 переданных текстов. Какие-то из них

общеизвестны, но это не умаляет ценности записи, напротив, позволяет взглянуть на тривиальные тексты по-новому, через призму их, как оказывается, почтенного возраста. Свежими частушками откликнулась молодежь на деревенские «события». Молоденькая учительница была свидетельницей гулянки «с последствиями» на Покров, и ее коллекция пополнилась окказиональными текстами (№ 66–68). «Новая жизнь» только подбиралась к сельской глухомани, радио там еще не было, поэтому и частушек о счастливой колхозной жизни пока было очень мало. Но уже работала в селе изба-читальня, где был организован «лубок» — самодеятельное представление на злобу дня, которое завершалось частушечным перепевом попа, кулака и бедняка (№ 70–73).

Все услышанные частушки М. А. Юрьева старалась записать как можно скорее по памяти или просила девушек надиктовать. Из своих деревенских подруг особенно выделяла Мотю (к сожалению, не записала и забыла ее фамилию), которая знала огромное количество частушек. Собранная коллекция состояла из нескольких тетрадей, но при переездах, особенно во время войны, многое затерялось. Уцелели только несколько разрозненных страниц. Озабоченная их судьбой, Мария Афанасьевна и решила обратиться в музей. Правда, расстаться со своими записями она не захотела, но предложила переписать сохранившиеся материалы.

Ниже впервые публикуется вся переданная в музей коллекция. Надеемся, что запись будет интересна фольклористам и этнографам.

**Деревенские частушки, записанные  
М. А. Юрьевой в с. Дородницы Бухтарминской  
волости Усть-Каменогорского уезда в 1929 г.**

1. Дай, милашка, дробы, дробы,  
Не жалея доски!  
Полюбил, тебя милашка,  
Умираю от тоски!
2. Мы намерни два дни жали  
У опушки полосу,  
Не видал тебя, милашка,  
Твою русую косу!
3. Жарь, милашка, дробы, дробы,  
А я кубарем пойду,  
Полюбил, тебя милашка,  
Я на горькую беду!
4. Милый мой — червонный туз,  
Кудри вьются на картуз,  
Кудри вьются в три кольца,  
Жалко бросить молодца!
5. Меня сватать приезжали  
Конопатый да рябой.  
Я рябому отказала,  
Конопатый — милый мой!
6. Закричала в лесе пташка —  
Верно, ястреб закогтил.  
Не гонись за мной, Агашка,  
Я другую полюбил.
7. Меня тятя напоил  
Брагою ядреною.  
Мясоедом под венец  
Я пойду с Матреною!
8. Шила милому кисет —  
Вышла рукавица.  
Меня мамынька ругает:  
— Эка мастерица!
9. Мамынька ругается,  
Куда платки деваются?  
Она не догадается —  
Миленок утирается.
10. Мой миленок — хоть куда!  
В лес поехал по дрова,  
Зацепился за пень, —  
Простоял там целый день!
11. — Милый, що? Милый, що  
Навалился на плечо?  
— Я бы, милая, нищо,  
Да влюбился горячо!
12. Через реченьку брела,  
Колечко уронила.  
Увидала парня я —  
Сразу полюбила!
13. Отбивай, подруга, друга,  
Отбивай, любезная!  
По тебе, моя подруга,  
Плачет трость железная!
14. Подружка моя,  
Как тебе не стыдно!  
Я любила, ты отбила,  
Думашь, не обидно?!
15. Полюбила сокола,  
Черного, высокого!  
Он по улице идет,  
У меня сердечко мрет!
16. Я парнишку молодого  
Полюбила горячо.  
На нем новая рубашка  
И гармонь через плечо!
17. К роднику вчерась ходила,  
Напилася там воды.  
Мил играет на гармошке,  
Да серебряны лады!
18. Балалаечка, играй,  
На полянку созывай!  
Соберется весь народ,  
И милашечка придет!
19. Не пойду гулять на берег,  
Не пойду я на крутой.  
Вчера видела миленка  
За поскотиной с другой.
20. Сердце мрет, сердце мрет,  
Сердце замирает.  
Мой миленочек с другой  
По лугу гуляет!
21. Ой, чиста и холодна  
Родниковая вода.  
Я миленка полюбила,  
Полюбила навсегда.
22. У миленка дом крестовый,  
Крашено крылечко.  
Мне миленок подарил  
Серебряно колечко!

23. Горе горькое мое,  
Горе-гореваньюшко!  
Разлюбил меня милый,  
Разлюбил мой Ванюшка!
24. Я платок ему дарила,  
Думала – навеки!  
Он платок мой изорвал  
И пустил на ветер!
25. Солнце по небу гуляет,  
А в лесу темным-темно.  
Мой миленок изменяет,  
Разлюбил меня давно!
26. У миленка дом крестовый  
Под железной крышею.  
Я гуляла с Алексеем,  
А теперь с Мишею.
27. Поднималась я на горку,  
Поднималась три часа.  
Полюбила я Егорку  
За кудрявы волоса.
28. Солнце светит, солнце греет,  
В поле травушка растет.  
Мил ушел служить в солдаты,  
Долго весточку не шлет.
29. Ты, подруга, ты, подруга,  
Ты скажи мне свой секрет:  
Когда с милым расставалась,  
Было жалко али нет?
30. Дорога моя подружка,  
Я скажу тебе одной,  
Когда с милым расставалась,  
Сердце билось волной!
31. Заиграю на гармошке  
И частушки запою.  
Девки все за мной гурьбой,  
Оглянулся – ни одной!
32. К роднику вчера ходила,  
Набрала я там воды.  
Не судите, бабы, девок,  
Сами были молоды!
33. Зацвела в лесу калина  
И цветочки алые.  
Наши девки работащи  
И плясать удалые!
34. Эх, елочки, сосеночки,  
Осинушка зеленая!  
Отчего я не весела?!  
Я давно влюбленная!
35. Мил играет на гармошке,  
Да малиновы меха!  
Я отбила у подружки,  
Как бы не было греха!
36. Я калинушку ломала,  
Ягоды пунцовые.  
Тятя с ярмарки привез  
Мне ботинки новые.
37. Попляшите-ка, ботиночки,  
Вам больше не плясать,  
Выйду замуж, буду плакать,  
Вам на полочке лежать.
38. Тучи по небу гуляют,  
Мелкий дождичек идет.  
Знать, милашка осердилась,  
На свиданку не придет.
39. В темном лесе на суку  
Пела песни пташка.  
На свиданку приходи,  
Ты, моя милашка!
40. В темном лесе на суку  
Закричала пташка.  
На свидание ко мне  
Приходи, милашка!
41. Возле речки под ветлой  
Сядем мы с тобою.  
От прохлады зипуном  
Я тебя укрою.
42. Возле речки до утра  
Будем миловаться.  
На тебя, моя краса,  
Буду любоваться!
43. Говорят, не завлекаю,  
Говорят, не завлеку!  
Я такого завлеку –  
Фуражку носит на боку!
44. Не ходите, девки, в лес,  
Комары кусаются!  
Не любите вы женатых,  
Жены заругаются!
45. Девки в лодочке катались,  
А под лодочкой вода.  
Девки юбки замочили –  
Перевозчику беда!
46. Топится, топится  
В огороде баня.  
Женится, женится  
Мой миленок Ваня!
47. Ах, не топись, не топись  
В огороде баня!  
Ах, не женись, не женись,  
Мой миленок Ваня!
48. У моей-то у милой  
Все по новой моде!  
Щацти, лоцти под столом,  
Курисы в комоды!
49. У моей-то у милой  
Аккуратенький носок.  
Девять курочек усядутся –  
Десятый петушок!
50. Моя милка бастенька,  
Щерненька, глазастьенька,  
Она пляшет и поет,  
Сама павою идет!
51. Моя милка, попляши,  
У тя ножки хороши,  
И ботинки новые,  
Сама-то чернобровая!
52. Не стой у ворот,  
Не маши фуражкой!  
Я теперь не твоя,  
Не зови милашкой.
53. Балалайка, балалайка,  
Балалайка стукалка!  
Мой миленок – соколенок,  
А я его куколка!
54. Я на личко некрасива,  
Некрасива, так и быть!  
Обещался мне миленок  
Некрасивую любить!
55. Меня мамынька ругает –  
Ко мне ходит молодец!  
Вспомни, мама дорогая,  
Как ходил к тебе отец!
56. Тараторка песни пела,  
Голосок надорвала.  
Не успела познакомиться,  
Платочек отдала!
57. Наш учитель Серафим  
Дома все сидит один.  
Никого не завлекает,  
Только книжечки читает.
58. Наденет шубу, валенки,  
Сядет на завалинку,  
Со старухами шутит,  
А на девок не глядит.
59. Серафим, ты Серафим,  
Не сиди дома один!  
Что ты все сидишь в избе?  
Девки сохнут по тебе!
60. По дорожке по одной  
Ходит в школу да домой.
61. Под окошком две гармошки  
Заиграли дружно в лад.  
Я пошла бы на «полянку»,  
Да тятя с мамой не велят.
62. Не ходи ко мне, миленок,  
Не заглядывай в окно.  
Не волнуй мое сердечко,  
Я люблю тебя давно.
63. Эх, гармошка заиграла,  
Значит, надо выходить,  
И самой повеселиться,  
И людей повеселить!
64. Кони мчатся, кони мчатся,  
Вьется пыль под небеса!  
Иссушила, меня парня,  
Ой, да русая коса!
65. Ты играй, моя гармошка,  
Золотые голоса,  
Ой, влюбился я, мальчишка,  
В эти синие глаза.
66. Пантелей жену любил,  
Гладил, как коровушку.  
Он в Покров ее побил,  
Расколел головушку.
67. Сысою отрезали ухо,  
А Сидору вышибли глаз,  
Недосчитался Пантюха  
Зубов восемнадцать как раз!
68. Васька праздника дождался  
И напился бражки.  
Пьяный бегал по деревне,  
Гольный, без рубашки.
69. Не горюй, моя милашка,  
Скоро лучше будем жить.  
Мне-то не об чем тужить,  
Я в колхозе буду жить!

70. Переменились роли,  
Сижу не на горе,  
Одной ногой в могиле,  
Другой не знаю где.
71. Не идет никто молиться,  
Стала жизнь моя плоха.  
Все бегут в избу-читальню,  
Не бояться и греха.
72. Я на бочке сижу,  
А под бочкой мышка.  
Кулакам не долго прыгать,  
Им приходит крышка.
73. Кулаку забьем мы гроб  
Крышкою дубовою.  
Мы в колхозе заживем  
Жизнью лучшей, новою.

#### Источники и литература

1. Селиванов Ф. М. Народная лирическая поэзия последнего столетия // Частушки. М. 1990. С. 7.
2. Белослюдов А. Н. Русская старина на Алтае // Жизнь Алтая. Барнаул, 1916. № 14.

## Об «Историко-этимологическом словаре русских говоров Алтая» и его значении для реконструкции языковой истории региона

*Л. И. Шелепова*

Успехи в изучении русских говоров, создание многочисленных диалектных словарей разных типов, осознание специфики этимологической интерпретации диалектной лексики (по сравнению с лексикой литературного языка) — все это привело к тому, что региональная (диалектная) этимологическая лексикография становится активно развивающейся отраслью русистики. Среди наиболее значимых проектов в этой области (разрабатываемых или уже осуществленных) могут быть названы: «Этимологический словарь севернорусских говоров» А. С. Герда (Санкт-Петербург) [1], «Словарь финно-угро-самодийских заимствований в говорах русского Севера» А. К. Матвеева (Екатеринбург) [2], «Тематический этимологический словарь русских говоров Северо-Запада. Финно-угорские, балтийские и тюркские заимствования» С. А. Мызникова (Санкт-Петербург) [3], «Этимологический словарь русской (в основном сибирской) экспрессивной лексики» Б. Я. Шарифуллина (Лесосибирск Красноярского края) [4], «Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков» А. Е. Аникина (Новосибирск) [5].

Как ясно из этого перечня словарей, все они посвящены объяснению происхождения лексики севернорусских и сибирских говоров. Русские говоры такого сибирского региона, как Алтай, до сих пор не были охвачены подобным описанием, что во многом обусловлено отсутствием до последнего времени сводного «Словаря русских говоров Алтая». Издание данного словаря [6] открывает широкие возможности для исследования лексики русских говоров Алтая в разных аспектах, в том числе историко-этимологическом.

Русские говоры Алтая традиционно относятся к периферийным говорам вторичного образования. Специфика их словаря (лексического состава) определяется историей русского освоения Алтайского края (заселение русскими современной территории Алтайского края началось в конце XVII в. или первых годах XVIII в., т. е. в то время, «когда уже были пройдены огромные пространства Сибири от Урала до Тихого океана» [7] и (отсюда) характером его диалектной обстановки: довольно продолжительная (до

начала XX в.) изолированность говоров старожилого населения от говоров старожилов других регионов Сибири; относительно поздний срок появления переселенческих говоров; функционирование на территории Алтая говора «поляков» — старообрядцев, переведённых в XVIII в. из польской Ветки, являющегося по своей основе южнорусским; взаимодействие диалектов русского языка с диалектами алтайского языка; незначительный срок контактирования (менее 100 лет) говоров русского, украинского, отчасти белорусского языков и др. [8]. В условиях Алтайского края нередко в одном селе сосуществуют две, а то и три диалектных системы, причём «множество слов может иметь узкое распространение и специфические оттенки значения, известные лишь в пределах одного села или группы сел» [9, с. 4]. Данная ситуация «диалектной пестроты» весьма затрудняет сбор лексического материала в этом регионе, его лексикографическое описание и историко-этимологический анализ.

В настоящее время с учетом предшествующего опыта создания этимологических и историко-этимологических словарей русского языка (в том числе его диалектов) нами разработаны следующие принципы составления историко-этимологического словаря русских говоров Алтая.

#### Тип словаря и его задачи

По своему типу создаваемый словарь является региональным. В нем объясняются происхождение и история диалектных слов, зафиксированных на территории Алтайского края. При этом мы опираемся на концепцию диалектного этимологического словаря севернорусских говоров, разработанную А. С. Гердом, в соответствии с которой «основная задача регионального этимологического словаря — не столько и не обязательно дальняя этимология слова, сколько определение ареальных взаимосвязей слов данного диалекта с другими диалектами и по возможности определение того, как, когда и из каких диалектов (языков) проникло слово в данный диалект» [1, с. 10]. В связи с этим сведения, касающиеся дальнейшей этимологии анализируемых слов (их глубокой реконструкции), даются кратко, с опорой на этимологические и

историко-этимологические источники, привлекаемые в работе над словарем.

### Источники словаря

Источником фактического материала явился «Словарь русских говоров Алтая» [6], в который включена диалектная лексика, зафиксированная на Алтае в речи современных его жителей. Для определения ареала распространения анализируемых слов в других русских говорах привлекаются материалы полидиалектного «Словаря русских народных говоров» (СРНГ) [10], сводного «Словаря русских говоров Сибири» (СРГС) [11], а также диалектных словарей различных регионов, поскольку «для выяснения всех нюансов происхождения слова вторичного говора необходимо установить исходные форму и значение в первичном говоре» [4, с. 9]. Для получения исторической информации о слове (сведений об истории реальных, времени вхождения анализируемых слов в письменный узус, их семантических, фонетических, грамматических, словообразовательных преобразованиях) обращаемся к «Толковому словарю живого великорусского языка» В. И. Даля, в котором нередко содержатся объяснения энциклопедического характера, к литературе по истории материальной и духовной культуры славян, к историческим словарям русского языка. При установлении этимологии слова использованы различные источники: этимологические, историко-этимологические словари, а также исследования, посвященные этимологическому анализу отдельных слов и тематических групп лексики.

### Состав словника

Считаем, что в словарь должны войти все лексемы «Словаря русских говоров Алтая». В словаре объясняются: 1) исконные непроемные слова (т.е. слова, имеющие индоевропейскую этимологию); 2) слова исконные производные (как с непрозрачной, так и с прозрачной внутренней формой); 3) заимствованные слова (кроме вторичных заимствований). Включение слов с прозрачной внутренней формой обусловлено спецификой нашего словаря и его задачами: установить не только (и не столько) «дальнюю» этимологию лексических единиц русских говоров Алтая, но и их историю и генетическую принадлежность материнским говорам.

### Построение словарной статьи

Общий принцип построения словаря — полексемный (аналитический): объясняется каждое отдельное слово. Словарная статья включает в себя следующие части (зоны): 1) заглавное (объясняемое) слово с указанием ударения, грамматических помет и стилистической характеристики; 2) толкование значений слова; 3) локальные пометы, которые заключены в круглые скобки и отражают районы распространения слова на территории Алтайского края; 4) соответствия данному слову в других русских говорах, функционирующих на территории бывшего Советского Союза, которые следуют после знака // (два откоса); 5) историческая информация о слове

(дается после символа ?); 6) славянские языковые соответствия; 7) собственно этимологическая часть: приводятся индоевропейские соответствия, выводится, где возможно, этимологический корень. Если слово заимствовано, указывается источник заимствования (установленный или предполагаемый). В случае неоднозначной трактовки слова, «спорных» этимологий приводятся различные точки зрения по поводу происхождения того или иного слова или (чаще) дается отсылка к дискуссии в том или ином этимологическом источнике; 8) библиографические списки, в которых указываются источники приведенного материала по этимологии и истории слова.

Данная структура словарной статьи может варьироваться, что определяется этимологическим характером слова, а также наличием сведений о его происхождении и истории.

### Образец словарной статьи

**Махлачить**, чу, чишь, несов., перех. Добывать деньги, наживаться за чужой счет (Барн.) // «скупать у рыбаков улов и перепродавать его оптовым торговцам; маклачить» (Беломор.); маклачить «торговаться, скряжничать» (Твер., Пск.); «наживаться, богатеть за чужой счет» (Арх., Волог., Казан.); маклак «торговец рыбой, перекупающий ее непосредственно у рыбаков» (Волхов и Ильмень); «кулак, мироед» (Арх.); «плут, мошенник, проныра» (Тул., Арх.); «своекорыстный, скупой человек, скряга» (Тамб.); «любящий поживиться чужим» (Казан.) [СРНГ 17, 310].

Является переоформлением глагола маклачить, производного от существительного маклак, заимствованного из нов.-в.-н. (нж.-нем.) Makler «маклер» или голл. makelaar «спекулянт» [Фасмер II, 561].

В соответствии с представленными принципами на сегодняшний день нами дана историко-этимологическая интерпретация более 400 слов, входящих в «Словарь русских говоров Алтая (буквы Б, Г, М), которая позволяет сделать некоторые (предварительные) выводы об этимологическом и историческом статусе диалектных слов алтайского региона, а также (на этой основе) о генезисе исследуемых говоров.

Подавляющее большинство проанализированных слов — исконного происхождения, причем значительная их часть относится к праславянскому лексическому фонду: *баской* — «красивый, хороший», *гадина* — «змея», *гайворон* — «грач», морок — «мрак, облачность, туман», *гать* — «плотина на реке», гачи — «штаны» и др. На сохранение в исследуемых говорах праславянских архаизмов (лексических и семантических) обратила недавно внимание и Ж. Ж. Варбот, проанализировавшая ряд лексем из «Словаря русских говоров Алтая» на фоне славянской этимологии [12].

Заимствованная лексика — в основном, из тюркских, монгольских, алтайских языков: баган — «колodka, палка, прикрепляемая к ногам лошадей и играющая роль пут», *бабай* — «страшный человек, детское пугало», *баерак* (буерак) — «неровная местность, чередование ям и кочек», *байга* — «шумные раздоры, драки», *балам* — «ребенок» и др. Встречают-

ся также заимствования из английского, немецкого, голландского, греческого и некоторых других языков. В заимствованной лексике русских говоров Алтая в целом возможно выделить три слоя: «досибирский», т. е. занесенный в Сибирь (и на Алтай. — Л. Ш.) с территорий к западу от нее» [5, с. 10], сибирский, попавший в русские говоры Алтая из других говоров Сибири, и собственно алтайский (заимствования из аборигенных языков Алтая и сопредельных регионов). К последней группе могут быть отнесены, например, такие заимствования, как *байговать* — «шуметь, безобразничать, драться (чаще в состоянии опьянения)», *балазенок* — «ребенок, детеныш вообще», *баранца* — «вражда соседних селений» и др.

Исторический анализ диалектной лексики Алтая показал, что данная лексика по преимуществу зафиксирована в памятниках письменности старорусского периода (XV–XVII вв.): в деловых документах, приказах, книгах расходов, частной переписке. Немало слов отмечается в текстах XVIII в. Некоторые слова отражаются в весьма древних источниках: Изборнике 1076 г. (*берэмя* — «охапка, вязанка, ноша»), Успенском сборнике XII–XIII вв. (*гадить* — «бранить, ругать», *гінуть* — «гибнуть, погибать»), Лаврентьев-

ской летописи 1377 г. (*бости* — «бодать», *горно* — «горн») и др.

В результате сопоставления лексики русских говоров Алтая с лексикой других регионов выяснилось, что на территории Алтая представлены слова, встречающиеся в диалектах Европейской части России (севернорусских, южнорусских, среднерусских), Урала и Сибири. При этом преобладает (на данном этапе исследования) севернорусский диалектный слой. Часть слов зафиксирована только на Алтае (например, *бажиманить* — «быстро разговаривать», *бажи-ха* — «кость, используемая при игре в бабки», *балаба-ша* — «уродливый пант, короткий, вздутый», *боюн* — «вид ястреба» и др. Чаще всего это местные заимствования, трудные в этимологическом отношении.

Думается, что осуществление представленного проекта в полном объеме ставит на вполне реальную (объективную) почву возможность реконструкции процесса формирования русских говоров Алтая, воссоздания языковой истории одного из самобытнейших регионов Сибири.

#### Источники и литература

1. Герд А. С. Региональный этимологический словарь как источник по истории диалекта // Русская диалектная этимология: Тез. докл. второго науч. совещания. 17–19 апр. 1996 г. Екатеринбург, 1996.
2. Матвеев А. К. Материалы для словаря финно-угро-самодийских заимствований в говорах русского севера // Этимологические исследования. Вып. 6. Екатеринбург, 1996.
3. Мызников С. А. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах северо-запада (этимологический и лингвогеографический анализ): Автореф. ... дис. д-ра филол. наук. СПб., 2003.
4. Шарифуллин Б. Я. Проблемы этимологического изучения русской лексики Сибири. Красноярск, 1994.
5. Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000.
6. Словарь русских говоров Алтая. Т. 1–4 / Под ред. И. А. Воробьевой, А. И. Ивановой. Барнаул, 1993–1998.
7. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае XVIII — начала XX века. М., 1996.
8. Кудаква Т. Н. Словарь говоров с. Усть-Мосиха Ребрихинского района Алтайского края // Русские говоры на Алтае. Барнаул, 1977.
9. Дмитриева Л. М. Языковая региональная культура Алтая (к постановке проблемы) // Язык и культура Алтая. Барнаул, 2001.
10. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–23), Ф. П. Сороколетов (вып. 24). Л.—СПб., 1966. Вып. 1.
11. Словарь русских говоров Сибири. Т. 2: К–Н / Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 2001.
12. Варбот Ж. Ж. Алтайские диалектизмы на фоне славянской этимологии // Материалы и исследования по русской диалектологии. I (VII): К 100-летию со дня рождения Р. И. Аванесова. М., 2002.

## Традиционная необрядовая лирика украинских переселенцев Алтая

О. С. Щербакова

Изучение отдельных локальных (старожильческих и позднепоселенческих) традиций является одной из ведущих задач сибирской фольклористики. Украинские переселенцы Алтая относятся к позднепоселенческому населению и являются наиболее многочисленной после русских этногруппой. Проблема бытования фольклорных традиций и жанровая специфика песен украинских переселенцев Алтая исследована мало. В настоящее время ею занимается ограниченный круг специалистов: Е. В. Тюрикова, Н. В. Леонова (украинские традиции на территории Новосибирской области), В. Е. Фомин, О. С. Щербакова (украинские переселенцы Алтая).

Необрядовая лирика — вторая наряду со свадеб-

ными песнями — наиболее богатая часть репертуара украинских песен в Сибири, она занимает ведущее положение в репертуаре всех певческих групп края, песенные образцы имеют хорошую степень сохранности поэтического текста и музыкальной стилистики метрополии. Данный факт подчеркивает актуальность исследования. Цель настоящей работы: на основе обработки и систематизации экспедиционных материалов раскрыть особенности бытования и музыкальную стилистику жанровых подвидов необрядовой лирики украинцев-сибиряков Алтая.

Отправной точкой исследования выступают два положения: Первое связано с принципом единства развития восточнославянских фольклорных тради-

ций. Его придерживалась сложившаяся в советский период истории России фольклористическая школа, представлявшая исследователей русского (Ф. А. Рубцов, В. Я. Пропп, В. П. Аникин, М. Н. Мельников и др.), белорусского (З. В. Эвальд, Можейко, В. И. Елатов и др.), украинского (А. А. Потебня, К. В. Квитка, Н. В. Лысенко) фольклора, и выработавшая ныне существующую систему методологических подходов к изучению народного творчества восточных славян. Второе — с принципом необходимости учета всех составляющих при классификации музыкального фольклора: приуроченности песни, тематики и сюжета, характера напева (протяжные, скорые), выраженного настроения (трагического, оптимистического, юмористического), манеры исполнения, сочетаемости с сопроводительными движениями, родом профессиональных занятий ее создателей. Эти положения легли в основу нижеизложенной характеристики традиционной необрядовой лирики украинских переселенцев Алтая.

Лирика — один из родов музыкально-поэтического фольклорного творчества. Предметом изучения необрядовой лирики являются произведения неприуроченные, их главное назначение — раскрывать мироощущение человека путем непосредственной передачи его чувств, мыслей, впечатлений, настроений; выражения отношения к тем или иным жизненным явлениям. Жанры необрядовой лирики — явление исторически сравнительно позднее. Большинство фольклористов склоняются к мысли, что они возникли в недрах обряда, отделившись от песен заклинательных, величальных. В подтверждение приведем следующий пример. В сборнике З. Э. Эвальд [4] в таблице вариантов напевов полесских жнивных песен приводится текст украинской жнивной «Коло грэбли шумлять вэрбы» в записи К. В. Квитки, который идентичен тексту любовной песни, записанной в с. Веселоярск Рубцовского района. Мелодика украинского образца характерна для календарных жнивных песен западного региона, тогда как рубцовский вариант мелодически принадлежит к традиционной необрядовой лирике (нотный пример 3). Считаем, что данное явление и есть результат перехода песни из одного жанра в другой. Подобная трансформация жнивных началась в 1930-е гг., что вызвано изменением среды бытования жанра.

В сводном репертуаре необрядовой лирики украинских переселенцев Алтая в большом количестве представлены жанровые подвиды любовных и семейно-бытовых песен, причем в певческих группах отмечено преобладающее бытование лирических песен в сочетании с шуточными песнями и напевами танцевального характера. Реже встречаются балладные и воинские, полностью отсутствуют думы и «коломыйки». Согласимся с Н. В. Леоновой, утверждающей, что состав лирической песенности украинцев-сибиряков отражает структуру репертуара, бытовавшего и бытующего в центральных и восточных районах Украины. Верно и ее разделение традиционной лирики по степени распространенности — «песни локального бытования (ограниченные локальными

рамками и диалектной принадлежностью участников певческой группы) и песни регионального бытования, встречающиеся в репертуаре всех украинских поселений, а нередко и выходящей за границы украинской диаспоры» [1, с. 64]. Наибольшее распространение получили такие песни, как «В огороде верба рясна», «Йихалы козаки» («Галя»), «Хмэлю», «Посиала огирочки», «Топольна», «Была мэнэ мати», «Роспрягайтэ, хлопци, конэй» и многие другие. Они имеют максимально сохраненное мелодическое и текстовое сходство с песнями метрополии и входят в репертуар групп как с однородным, так и со смешанным составом исполнителей.

Содержание песенных образцов необрядовой лирики составляют два основных цикла человеческих эмоций — радость и горе, причем тематика печали, горя, несчастливой доли встречается гораздо чаще, чем тема радости. По содержанию поэтических текстов Н. В. Леонова выделяет тематические группы бытовых (любовные и семейно-бытовые) и социально-бытовых (казацкие, чумацкие, солдатские, рекрутские) песен [1, с. 64].

Темы любовных песен — это неразделенная или несчастная любовь, сложные отношения влюбленных. Тематика семейно-бытовых песен отображает отношения внутри семьи: между сыном и матерью, женой и мужем, матерью и дочкой, братом и сестрой. Тема ожидания счастья и осознания тяжелой доли проходит как в любовной, так и в семейно-бытовой необрядовой лирике.

Существует глубокая связь между идейно-художественным содержанием и поэтической образностью произведения. Так, для лирических песен украинских сибиряков характерным признаком является описание пейзажа в начале песни, образный текст которого не только указывает на лиризм произведения и вводит исполнителя в определенное состояние и настроение, но и несет зашифрованное значение — образы героев, переданные в поэтических символах. В качестве символов чаще выступают предметы растительного мира. Так символом девушки является «калына», «вышня», «тополя», «чэрэшня». В качестве символа молодца, казака выступает «хмель» [3, с. 12], «дуб». Характерным отличием от символики русской песни является то, что в песнях украинцев-сибиряков нет прямых сравнений (молодец — ясный сокол, девица — белая березонька), в пейзажном описании песен закладываются косвенные сопоставления героев с явлениями природы. Чаще всего различные растения в песнях являются символами не каких-то конкретных человеческих образов, а выражают то или иное настроение, передают определенное психологическое состояние героев, создают эмоциональный колорит.

Символика играет значительную роль и в поэтической стилистике песен. Часто встречаются символические сравнения в форме синтаксического параллелизма, что способствует наиболее отчетливому выражению чувств и настроений:

Всэ посохло, всэ повьяло,  
Хоть ты, травка, зэлэний,



Мэнэ дома бьють, ругають,  
Хочь ты, мылий, пожалий  
(с. Романово, зап. В. Е. Фомина, 1999 г.).

Рассматривая композиционные формы, следует отметить, что формы монолога, повествования и описания в чистом виде встречаются редко, чаще — форма диалога (разговор дочери (сына) и матери, двух подруг, девушки со своим любимым), благодаря которой усиливается драматизм содержания. Преобладающее большинство композиционных построений — смешанные формы, соединяющие диалог и монолог, либо описательно-повествовательную часть и монолог (диалог) (примеры 1–4).

Специфика содержания необрядовой лирики, т.е. наличие в ней, с одной стороны, образов символических, из мира природы, с другой, образов реальных человеческих, обусловило широкое применение в лирической песне принципа композиционного параллелизма, в котором всегда наблюдается следующая последовательность: вначале приводится природно-символическая картина, выполняющая функции своеобразного эмоционального вступления, а затем следует картина-образ из человеческой жизни.

Среди композиционных принципов, определяющих жанровую специфику, часто встречается принцип ступенчатого сужения образа, заключающегося в описании художественных образов следующих друг за другом в направлении их пространственного сужения с целью фиксации наибольшего внимания на конечном образе.

Щой у поли на горбочку  
Дэ нэ скошена трава.  
Там стояло дви тополи  
Похылылася одна.  
(р. ц. Родино, зап. В. Е. Фомина, 1999 г.)

Близки к лирическим балладные песни, занимающие значительное место в репертуаре певческих групп украинцев Алтая. Фольклористы считают, что песни с балладными сюжетами — это вид трансформации жанра «баллада» и их перехода в необрядовую лирику. Такой переход стал возможным благодаря единой среде бытования баллад и необрядовой лирики.

Песни с балладным сюжетом и лирические близки музыкально, но различаются поэтическим содержанием, пространственным развернутым сюжетом, последовательностью и подробностью описания событий, трагической развязкой. Реалистичность балладных песен состоит в жизненности конфликтов, в правдоподобии событий, в бытовых подробностях и типизации персонажей, в отсутствии вымысла. В отличие от лирических песни с балладным сюжетом, это не песни-воспоминания или песни-мечты, а песни-комментарии происходящих в данный момент событий.

Основные темы поэтических текстов баллад — семейные конфликты и тяжелая судьба женщины. Самые распространенные сюжеты балладных песен на Алтае это: казаки сманили девушку («Галья молодая»), девушка «прычарувала» казака, он признается, что женат («Як пиду в садочок», с. Самбор Табунского района [3, с. 17–18]), сын гонит мать из дома

(«На столи наливка», с. Полуямки Михайловского района [3, с. 40]), о свекровке, сгубившей невестку («Топольна», с. Родино) (нотный пример 2).

Из социально-бытовых песен локальное бытование на Алтае имеют лирические воинские и казацкие песни [3, с. 35; 39]. Их тематика — это прощание с родными и любимой, гибель казака на чужбине, описание ранения казака, переживаний, тоски казака по дому и по любимой. Поэтому многие из казацких песен своими темами и мотивами схожи с историческими песнями.

Казацкая песня «Щой у лузи та шей пры бэрэзи», записанная в с. Веселоярск Рубовского района, при первоначальном анализе по тематике была охарактеризована как лирическая (текст рубцовского варианта полностью не сохранен), а по мелодико-ритмическим характеристикам ее предположительно отнесли к воинским, что и подтвердил записанный на Украине В. Харьковским вариант этой песни [2]. Сходство в тексте художественных образов украинского и алтайского вариантов доказывает принадлежность песни «Щой у лузи та шей пры бэрэзи» к воинским казацким (нотный пример № 1).

Репертуар исторических песен на Алтае представлен широко известными маршевыми песнями: «Засвистали козаченьки», «За Сибиром солнце сходить», «Ой, на гори тай жэнци жнуть» и др. Тематика исторических песен — это описание военных походов, баталлий, горькая разлука с родными и тревожное предчувствие смерти и горя. Главный герой исторических песен — отважный воин, готовый отдать жизнь за освобождение родины и своего народа.

К группе семейно-бытовых принадлежат шуточные и танцевальные песни. Шуточные песни занимают в песенном репертуаре украинских переселенцев несомненно менее скромное место нежели лирические, в певческих группах они исполняются с большим удовольствием и азартом, поскольку отличаются тонким острым юмором, точным образным словом и яркими колоритными персонажами. Справедливо замечание Н. В. Леоновой о том, что они не отличаются особым разнообразием сюжетов и многообразием мелодических и фактурных форм [1, с. 65]. Героями шуточных песен могут быть жена с мужем, девушка с парнем, между которыми завязывается разговор, в котором героини подшучивают друг над другом или откровенно высмеивают. Для шуточных песен характерна диалогическая форма композиции. Именно через диалог двух героев, через их остроты, меткие выражения раскрывается юмористичность, комичность описываемой в песне ситуации (нотный пример 4).

Иногда главными героями песен являются персонажи из мира животных, наделенные характером и поведенческими чертами людей. Так, в песне «Ой, и шо это за шум учинився», записанной в р. ц. Михайловское, главными героями выступают муха и комар. На первый взгляд песня похожа на небылицу, но соль шутки в том, что в роли комара и мухи подразумеваются реальные лица, что придает песне особую остроту (нотный пример 5).

Танцевальная традиция в украинских поселениях Сибири и Алтая не получила значительного развития и со временем угасла. Поэтому информанты не называют песни, как принято на Украине, «танцевальными», даже если есть признаки, указывающие на принадлежность песни к таковым – частый убыстренный плясовой ритм, наличие типичного припева-рефрена, порой звукоподражательного характера, произошедшего от выкриков и возгласов при пляске. В бытовом обращении такие песни называются шуточными («Грычаньки», с. Дубровино Романовского района [3, с. 41]).

Приступая к музыкально-стилистическому анализу необрядовой лирики украинских переселенцев Алтая, отметим, что первоепенная роль в песне любого народа, по мнению большинства ученых, принадлежит слову. Текстовые ударения являются опорой ритмического развития мелодии. Высший уровень ритмической организации поэтических текстов народных песен формируется композиционной единицей (КЕ). КЕ принято считать фрагмент текста, в котором ритмическая структура полностью завершает свое развитие и которая обычно охватывается напевом.

Доминирующим видом КЕ необрядовой лирики украинских переселенцев Алтая являются разнообразные строфические композиции с преобладанием силлабического типа стихосложения, который широко бытует на всех этнических территориях Украины, России и Беларуси и является наиболее коренной формой стихосложения восточнославянского фольклора. Самой многочисленной группой строфических песенных форм украинцев-сибиряков является форма с повторами. Принцип повтора – важнейший в композиции традиционной необрядовой песни, поскольку возникающая повторяемость текста усиливает впечатление от произносимых слов, «впечатывает» их в сознание слушателя. Особенно распространено употребление повторов в конце строфы (начальные повторы не свойственны как песенным образцам метрополии, так и необрядовой лирике украинских переселенцев Алтая). В лирических песнях повторы часто выполняют роль припевов.

КЕ может быть основана на повторе крупных ритмических единиц (чаще 3–4 стиховых строк, т. е. второй части строфы, КЕ таких песен равна АБВГВГ (пример 3)); повторе целого стиха (стиховой строки), КЕ равна АББ (пример 5) с короткими рефренами – в середине либо конце строфы (пример 4).

КЕ переселенческих образцов может отличаться от исходных вариантов украинских песен. Так, воинская «Щой, у лузи та шей при бэрэзи», записанная в Рубцовском районе по формообразованию значительно различается с вариантом метрополии, в то время как по мелодическому развитию они довольно схожи.

КЕ алтайского варианта песни:

$$KE = \frac{m}{n} = \frac{A(ab)B(\epsilon z)}{A(ab)B(\epsilon z)} + \frac{A(ab)B_1\left(\epsilon \frac{\epsilon z}{z}\right)}{A(ab)B_1\left(\epsilon \frac{\epsilon z_1}{z_1}\right)}$$

Щой у лузи, ой, тай ше(й) при бэрэзи,  
Чирво... чирвона колына.  
Щой у лузи, ой, тай ше(й) при бэрэзи,  
Чирво... чирвона колына.

КЕ образца песни метрополии:

$$KE = \frac{m}{n} = \frac{A(ab)B(\epsilon z)}{A(ab)B(\epsilon z)} + \frac{B_1(\epsilon z)}{B_1(\epsilon z)}$$

Щой у лузи та шей пры бэрэзи  
Чэрвона калына...  
Породыла молода дивчина  
Хоро... хорошего сына.  
Породыла молода дивчина  
Хоро... хорошего сына.

В основе ладовой организации необрядовой лирики украинских переселенцев Алтая лежит полная диатоника, характерная для песен позднего периода образования: эолийские, ионийские лады и их сочетание; в меньшей мере – гармонический минор. Соотношение устойчивых и неустойчивых элементов ладовой структуры тесно связано с явлением переменности. Наряду с ладами параллельной переменности (нотный пример 4) также распространены отклонения в параллельный лад (нотный пример № 2). Употребление хроматизмов характерно для лирики украинцев метрополии, в песнях украинцев-сибиряков хроматизация – явление довольно редкое, чаще встречается варьирование ступеней лада.

Лирическим напевам свойственен большой мелодический диапазон, в песнях чаще встречаются постепенное нисходящее или восходящее мелодические движения: (примеры 1, 3), начальное развитие многих напевов вытекает из восходящих квартовых (реже терцовых) движений (2, 4), мелодика характеризуется малораспевностью. При всей плавности голосоведения и мелодической насыщенности, лирическая песня украинских сибиряков всегда сохраняет упругий ритмический пульс и ясность фактурной организации пения. Напевы шуточных и танцевальных песен (4, 5) интонационно более схематизированы, выпрямлены (неразвитая мелодическая интонация), текст произносится моноритмической скороговоркой, голоса строго координируются по вертикали. В отличие от лирических, в шуточных песнях менее развита фактура многоголосья. Подвижный темп, преобладание четкого двудольного ритма подчеркивают танцевальный характер шуточных песен.

Воинские песни украинских переселенцев Алтая характеризуются преобладанием широких интервальных скачков, октавными унисонами, короткими нисходящими интонационными попевками, словообрывами.

Необрядовая лирика украинских переселенцев Алтая входит в репертуар женских певческих групп составом 3–5 человек (мужская певческая традиция в настоящее время практически утрачена). Украинцы-сибиряки поют широко, громко, раздольно, с эмоциональной напряженностью высказывания.

Таким образом, систематизация и анализ жанров необрядовой лирики выявляет ряд общих черт, характерных как для необрядовой песенности украинцев-сибиряков, так и для фольклорных образцов

метрополии: это образно-тематическое содержание песен, композиционные особенности строения поэтического текста, формообразующие, ладовые и мелодико-гармонические закономерности. Сравнение песен украинских сибиряков с образцами метрополии показывает их значительную устойчивость в русском окружении.

1. Шой у лузи, ой тай шей прэ бэрэзи  
Чирво... чирвона калына.  
Спородыла тай молода дивчина  
Хоро... хорошего сына.  
Спородыла, ой, тай шей положила  
В зэлэ... в зэлэной дуброви.  
Тай ны дала, ой, тому(й) козаково  
Ны ща..., ны щастья, ны доли.  
Тильки дала, ой, тому(й) козакови  
Лычко било, черни бровы.  
— Було б тоби, ой, моя ридна маты,  
Цих брив, цихбрив нэ даваты.  
Було б тоби, ой, моя ридна маты,  
Щастья, щастья долю даты.

Шой у лузи, ой тай шей прэ бэрэзи  
Чирво... чирвона калына.  
Спородыла тай молода дивчина  
Хоро... хорошего сына.  
Спородыла, ой, тай шей положила  
В зэлэ... в зэлэной дуброви.  
Тай ны дала, ой, тому(й) козаково  
Ны ща..., ны щастья, ны доли.  
Тильки дала, ой, тому(й) козакови  
Лычко било, черни бровы.  
— Було б тоби, ой, моя ридна маты,  
Цих брив, цихбрив нэ даваты.  
Було б тоби, ой, моя ридна маты,  
Щастья, щастья долю даты.

(с. Веселоярск Рубцовского р-на, зап. В. Е. Фомина в 1999 г. от Т. С. Янкиной и В. С. Каказей. Нотация Е. Фадеевой)

3. О чие ж то жито, чие то покосы,  
О чия ж то дивка распустыла косы.  
Косы распустыла, плэчи застэлыла,  
Кого нэ хотила, того полюбыла.  
Выряжала маты сына у солдаты,  
Нэлюбю нэвистку в полэ жито жаты.  
— Ты йиды, нэвистка, в полэ жито жаты,  
Больше нэ вэртайся до моей до хаты.  
Жала вона, жала, жала, выжинала,  
А як взишов мисяц, топольной стала.  
Прышов сын до хаты:  
— Здравствуй, ридна маты.  
Дэ моя дружина, шо нэ йдэ встречаты?  
Ой, мамо ж, вы мамо, шо той за новына?  
Посэрэдэ покосу стоить топольна.  
— Не пытай, сыночку, шо то за новына,  
А бэри сокыру, рубай топольну.  
Пэрвый раз ударив — вона похылылася,  
Другим, трэтим разом — вона попросылася.  
— Нэ рубай, козаче, яж твоя родына.  
Навэрху у лыстьях спыть твоя дэтина.

О чие ж то жито, чие то покосы,  
О чия ж то дивка распустыла косы.  
Косы распустыла, плэчи застэлыла,  
Кого нэ хотила, того полюбыла.  
Выряжала маты сына у солдаты,  
Нэлюбю нэвистку в полэ жито жаты.  
— Ты йиды, нэвистка, в полэ жито жаты,  
Больше нэ вэртайся до моей до хаты.  
Жала вона, жала, жала, выжинала,  
А як взишов мисяц, топольной стала.  
Прышов сын до хаты:  
— Здравствуй, ридна маты.  
Дэ моя дружина, шо нэ йдэ встречаты?  
Ой, мамо ж, вы мамо, шо той за новына?  
Посэрэдэ покосу стоить топольна.  
— Не пытай, сыночку, шо то за новына,  
А бэри сокыру, рубай топольну.  
Пэрвый раз ударив — вона похылылася,  
Другим, трэтим разом — вона попросылася.  
— Нэ рубай, козаче, яж твоя родына.  
Навэрху у лыстьях спыть твоя дэтина.

— Ой, мамо ж, вы мамо, шо ж вы наробылы?  
Вы мэнэ с дружиной навик розлучили.  
— Як будешь жэныться, другу жинку браты,  
Нэ забудь казаты, яка в тэбэ маты.

(р. ц. Родино, зап. В. Е. Фомина в 1999 г. от этногруппы при краевед. музее. Нотация О. Тимофеевой)

3. Коло грэбли шумлять вэрбы,  
Шо я(й) насадыла.  
Нэма (й)того козаченька,  
Шо я(й) полюбыла.  
Нэма його, тай нэ будэ,  
По(й)ыхав за Дэсну.  
Казав: «Росты, дивчинонька,  
На другую вэсну».  
Росла, росла дивчинонька,  
Тай на пори стала.  
Ждала, ждала козаченька,  
Тай плакаты стала.  
Плачтэ, (й)очи, плачтэ кари,  
Така ваша доля.  
Полюбыла (й)козаченька  
Пры мисяццю стоя.  
Нэ я (й)ого полюбыла,  
Полюбыла маты.  
Вона ж мэнэ заставляла  
Платочки даваты  
Одын дала, другый дала,  
Трэтий подумала.  
А четвэртый, шелком шитый,  
Рученьку вязала.

Коло грэбли шумлять вэрбы,  
Шо я(й) насадыла.  
Нэма (й)того козаченька,  
Шо я(й) полюбыла.  
Нэма його, тай нэ будэ,  
По(й)ыхав за Дэсну.  
Казав: «Росты, дивчинонька,  
На другую вэсну».  
Росла, росла дивчинонька,  
Тай на пори стала.  
Ждала, ждала козаченька,  
Тай плакаты стала.  
Плачтэ, (й)очи, плачтэ кари,  
Така ваша доля.  
Полюбыла (й)козаченька  
Пры мисяццю стоя.  
Нэ я (й)ого полюбыла,  
Полюбыла маты.  
Вона ж мэнэ заставляла  
Платочки даваты  
Одын дала, другый дала,  
Трэтий подумала.  
А четвэртый, шелком шитый,  
Рученьку вязала.

(с. Веселоярск Рубцовского р-на, зап. В. Е. Фомина в 1999 г. от Т. С. Янкиной и В. С. Каказей. Нотация Е. Фадеевой)

4. Ой, пиду я пи над лугом, ну, да я, ну, да я,  
Там мий мылый орэ плугом, ну, да я, ну, да я.  
Понэсу я ему исты,  
Чин э кажэ мэни систы.  
Вин наився, вин напывся,  
Тай на рылю повалывся.  
— Чого лэжишь, чем нэ орэшь?  
Чем до мэни нэ говорышь?  
— А я лэжу тай думаю,  
Що погану жинку маю.  
— Який тэбэ дитько вынэв,  
Шо ты гарный, чернобривый.  
А я руда родылася,  
Чернявому судылася.  
А я бровы пидмалюю,  
Чернявого поцилюю.  
А я бровы в сажу вмажу,

Ой, пиду я пи над лугом, ну, да я, ну, да я,  
Там мий мылый орэ плугом, ну, да я, ну, да я.  
Понэсу я ему исты,  
Чин э кажэ мэни систы.  
Вин наився, вин напывся,  
Тай на рылю повалывся.  
— Чого лэжишь, чем нэ орэшь?  
Чем до мэни нэ говорышь?  
— А я лэжу тай думаю,  
Що погану жинку маю.  
— Який тэбэ дитько вынэв,  
Шо ты гарный, чернобривый.  
А я руда родылася,  
Чернявому судылася.  
А я бровы пидмалюю,  
Чернявого поцилюю.  
А я бровы в сажу вмажу,

Чернявого пэрэважу.  
 – Нэ брав жи ш ты мэнэ в ночи,  
 Нэ вылизлы ж тоби очи,  
 Було б тоби сватать у дэнь,  
 Распытаться добрых людэй.  
 А в нас люды нэ татары,  
 Всю правдэньку б рассказали.

(с. Самбор Табунского р-на в 1999 г. Записано Фоминым В. Е. от Пасько Л. С., Киреевой Н. В., Митько А. С., Мишуковой Е. М. Нотация О. С. Щербаковой)

5. 

Ой, и шожэ - то за шум(ы) учинывся, тай ко-марык тай на му-хе



о - жэ - нэлэ - ся Тай ко - марык тай на му - хэ о - жэ - нэлэ - ся

Ой, и шо ж это за шум(ы) учинывся,  
 Тай комарык тай на мухе ожинывся,  
 Тай комарык тай на мухе ожинывся,  
 Тай и взяв(ы) соби жинку – нэвэлычку,  
 Шо нэ вмие шиты, пряты чоловичку.  
 Дай и сив(ы) то комарык на дубочку,  
 Свесив сваи ручки, ножки до клыночку.  
 Вдруг откуда нэ возмыся Шура-бура,  
 Она того ть комарочка с дуба сдула.  
 Тай лэжит(и) той комар(ы), тай нэ дышшет,  
 Ручкамы, ножкамы нэ колышет.  
 – Ой и шо же то лэжить за покойнык,  
 Чи то пан, атаман, чи полковнык?  
 – То нэ пан(ы), атаман (ы) нэ полковник,  
 То зеленаи мухи полюбовник.

(р. ц. Михайловское, зап. В. Е. Фомина в 1998 г. от фольк. анс. РДК (рук. Л. Ф. Заикина). Нотация О. Коляды)

### Источники и литература

1. Леонова Н. В. Музыкальная культура Сибири. Т. 1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2. Традиционная культура сибирских переселенцев. Новосибирск: Изд-во НГК, 1997.
2. Украинские народные песни. Киев, 1960.
3. Фомин В. Е., Щербакова О. С. Песни украинских переселенцев: Учеб. пособие с аудиоприложением. Барнаул, АК ИПКРО, 1999.
4. Эвальд З. В. Песни белорусского Полесья. М.: Сов. композитор, 1979.

# 5

## Каталогизация и музеефикация этнографических материалов

## Основные конструктивные типы свистулек русского населения Алтайского края. Методика лепки (на примере коллекции ГХМАК)

М. В. Дубровская, Л. В. Живова

Коллекция свистулек ГХМАК насчитывает шесть традиций. В ней простенькие птицы и коньки, перебивающиеся с археологическим материалом (Кытмановский, Тюменцевский районы), и сложные промысловые игрушки, являющиеся производением малой декоративной пластики (с. Троицкое). Эти игрушки различаются между собой по внешнему виду, размеру, конструкции и расположению свистка. Изучение процесса лепки свистулек мастеров, ранее их изготовлявших, позволило нам сделать вывод, что конструкции этих игрушек при всем их многообразии можно свести к трем типам — к трем методам лепки. На основе изученного опыта мы выделили наиболее значимые моменты создания свистулек и воспроизвели их в сериях фотографий, которые позволят каждому желающему научиться делать игрушки любого из предложенных конструктивных типов. Показ лепки ведет Л. В. Живова.

Первый конструктивный тип — тюменцевские свистульки (мастер А. И. Горожанкина) Процесс лепки свистульки напоминает лепку вареника. Глину скатываем в шарик диаметром 3 см, расплющиваем в лепешку. Лепешку сворачиваем в «вареник», тщательно разглаживая шов. Осторожно отодвигая глину от центра к концам «вареника», вытягиваем головку и хвостик. Далее заготовке надо дать время немножко затвердеть (примерно 15 минут), чтобы не деформировать ее стеклой. После этого можно переходить к прокалыванию полости. Первый прокол делается в хвостовой части свистульки. Стека идет от кончика хвоста к нижней части свистульки. Примерно на расстоянии  $\frac{1}{3}$  от кончика хвоста делаем прокол, либо, не

прокалывая нижнюю часть свистульки, замечаем эту точку, в которую должен упираться конец стеки изнутри. Снаружи в указанной точке делается второй прокол внутрь полости. Угол введения обеих стек показан на рис. 17 и 18. Затем через оба отверстия стеклой тщательно разглаживается внутренняя поверхность свистульки в местах прокола, чтобы не было неровностей. В нижнем отверстии формируется острый рассекатель воздушной струи. В спинке прокалываются два отверстия для пиликанья. Эта же конструкция лежит в основе свистульки-конька, к свистку примазываются головка и ножки. Кытмановская птица (фото 1) и тюменцевские свистульки (фото 2) лепятся почти одинаково, небольшое отличие тюменцевских свистулек — в том, что их тела несколько прогнуты.

Петушок и уточка К. С. Шепелева из с. Алтайского (фото 3) отличаются по форме и размеру от кытмановской и тюменцевских птиц. Форма полости свистка та же, но «вареник» развернут вверх острием в передней части свистульки, что меняет ее конфигурацию. Тулово приобретает силуэт прямоугольного треугольника. Размер этих свистулек несколько больше, чем у приведенных выше: высота — 8 см, длина — 7 см. У кытмановской и тюменцевских птичек высота — 5 см, длина — 6 см. Свисток прокалываем как у свистулек второго конструктивного типа.



Фото 1. Свистулька.  
(с. Кытманово)



Фото 2. Свистульки (с. Тюменцево)



Фото 3. Новоделы  
(с. Алтайское)



Фото 4. Свистульки  
(Алейск)



Фото 5. Новоделы (с. Троицкое)



1. Скатываем шарик



2. Формируем лепешку



3. Поднимаем края кверху



4. Соединяем противоположные края



5. Защищаем края по периметру



6. «Вареник» в готовом виде



7. Вытягиваем хвостик



8. Вытягиваем голову



9. Тело свистульки в готовом виде



10. Формирование свистка. Первый прокол



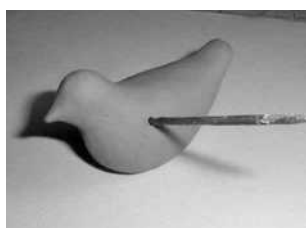
11. Формирование свистка. Второй прокол



12. Вид с хвостовой части



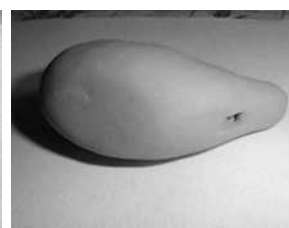
13. Нижнее отверстие с рассекателем



14. Первый прокол для «пиликания»



15. Второй прокол для «пиликания»



16. Вид рассекателя сбоку

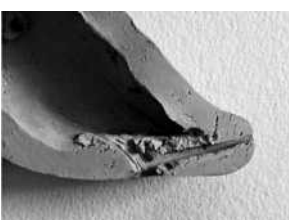
### Приложение 1 Основные этапы лепки свистульки-«вареника»

Второй конструктивный тип – алейские свистульки (мастер Г. К. Шадрин; фото 4). Лепку свистульки начинаем со скатывания шарика. Шарик «надеваем» на указательный палец левой руки, вокруг пальца формируем «стаканчик», который тщательно разглаживаем и снимаем с пальца. Залепляем отверстие, одновременно вытягивая глину вверх для формирования грудки и головки, при необходимости добавляем немного глины.

Существует другой вариант лепки этого конструктивного типа. «Стаканчик» формируем из полоски



17. Полость свистульки в разрезе



18. Вид свистка в разрезе

глины, оборачивая ее вокруг указательного пальца, после чего прилепляем «доньшко». К стаканчику примазываем отдельно слепленные голову с грудкой. Даем заготовке затвердеть (15–20 мин), после чего прокалываем полость свистульки со стороны хвостовой части. Стека идет от центра хвостовой части к нижней части свистульки ( $\frac{1}{3}$  расстояния от хвоста до грудки). Брюшко можно проколоть, либо, не прокалывая нижнюю стенку, замечаем точку, в которую упирается конец стеки изнутри. В указанную точку делаем второй прокол (со стороны брюшка внутрь полост-



1. Скатываем шарик



2. Шарик надеваем на палец



3. Формируем «стаканчик»



4. Разглаживаем «стаканчик»



5. «Стаканчик» — основа свистульки



6. Вытягивание грудки



7. Собираем глину к головке



8. Формируем головку



9. Вытягиваем ушки



10. Ушки опускаем вниз



11. Тело свистульки в готовом виде



12. Формируем свисток. Первый прокол



13. Формируем свисток. Второй прокол



14. Отверстие с рассекателем



15. Первый прокол для «пиликания»



16. Второй прокол для «пиликания»

## Приложение 2

### Основные этапы лепки конической свистульки



17. Свистулька в готовом виде



18. Коллекция алейских свистулек

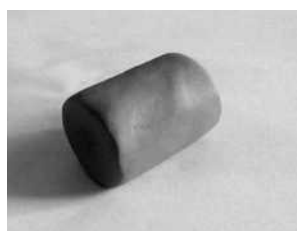
ти). Стека идет под острым углом по отношению к первому проколу. Стекой формируется острый рассекатель воздуха (со стороны брюшка). В спинке прокалываются два круглых отверстия для пиликания.

Модулем и инструментом этой разновидности свистулек является указательный палец. Тело свистульки формируется каждый раз одинаково, моделируется лишь форма головы: собачка, баранчик, птицы с поперечными и продольными хохолками.

Третий конструктивный тип — троицкие свистульки (мастер И. М. Боронин). Свисток представляет со-

бой полый замкнутый цилиндр, не имеющий дополнительных отверстий для пиликания и издающий, поэтому всего один звук. Свисток почти незаметен, так как встроен в туловище игрушки. В троицких свистульках главное — не свист, а декоративность, которая выходит на первый план. Подробно опишем лепку петушка. Свистулька делается из трех составных частей. Первой лепим головку. Небольшому кусочку глины придаем форму усеченного конуса, длина которого 4 см, диаметр — 2,5 см. В верхней части конуса формируем головку с клювиком, гребетком и борд-





1. Лепим цилиндр



2. Голова петушка, цилиндр для тулова



3. Лепим тулово с полостью и хвостом



4. Растягиваем край цилиндра



5. Примазываем тулово к голове



6. Разглаживаем швы соединения



7. Выравниваем поверхность



8. Лепим конус для ножки-подставки



9. Формирование подставки



10. Подставку примазываем к брюшку



11. Готовая форма петушка



12. Стека для проколов



13. Первый прокол – сбоку



14. Формируем отверстие, отводя стеку назад



15. При проколе сзади стеку выводим в первое отверстие



16. Петушок до обжига

### Приложение 3

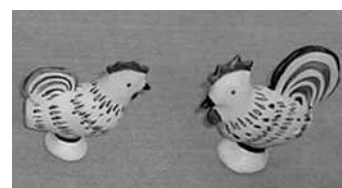
#### Основные этапы лепки конической свистульки

кой. Далее лепим тулово, раскатывая цилиндр в два раза больший предыдущего. Делаем внутри полость с помощью круглой палочки диаметром 1–1,5 см. Прищипывая глину вдоль цилиндра, формируем хвост, при необходимости добавляя глину. Вращая палочку внутри цилиндра, расширяем его край, затем пальцами слегка его расплющиваем и вытягиваем. В результате получается раструб, в который вставляется головка с шеей. Края раструба тщательно примазываются. Следующий этап – лепка подставки (ножки). Делаем небольшой цилиндр длиной 3 см, сужаем, раскатываем в конус. Вершину конуса прищипываем, делая небольшой отворот, который примазываем к брюшку. По этой же схеме делается павлин. Фор-

мирование свистка начинаем с прокола на боку тулова – стека входит под острым углом по направлению к голове петушка. Затем расширяем этот прокол, держа стеку под прямым углом к туловищу, и сдвигая глину к хвостовой части. Второй прокол делаем со стороны хвоста, стека выходит в первый прокол, по направлению к порожку (рассекателю воздушной струи).

Следующая игрушка, процесс лепки которой мы подробно рассмотрим, – конь. Лепим длинный цилиндр длиной 8 см, диаметром 2,5 см, с одной стороны формируем голову коня, сгибая шею и вытягивая гриву и уши. Вторую часть цилиндра разделяем на две части и придаем им форму ног. Раска-

17. Роспись анилиновыми красками





Коллекция троицких свистулек

тываем другой цилиндр (длина 9–10 см), берем круглую палочку (0,1–1,5 см), вводим палочку в цилиндр с торца на  $\frac{2}{3}$  длины, вторую половину сгибаем вниз под прямым углом и разделяем ее — формируем задние ноги. Вращая палочку, расширяем край цилиндра и соединяем две детали друг с другом. Заглаживаем. По этой же схеме лепим оленя.

#### Литература и источники

1. Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка. Л., 1975. С. 52.
2. Дайн Г. Л. Русская игрушка. М., 1987. С.117.
3. Дубровская М. В., Живова Л. В. Керамическая игрушка

В свистульках коллекции ГХМАК представлены наиболее распространенные конструктивные типы (I и II), встречающиеся во многих локальных центрах изготовления игрушек на всей территории России. Третий конструктивный тип менее распространен. Аналогичный тип свистка находим у И. Л. Зюзинова [1] и А. И. Еськина [2] из с. Абашева Пензенской области.

Наша коллекция отражает разные стадии развития этого вида игрушек. В старожильческой среде (тюменцевские и кытмановская свистульки) сохраняется свисток, аналогичный археологическому материалу. Традиции в этой этнографической группе оказались законсервированными, переселенцы же привезли с собой на Алтай сложные формы промысловой игрушки со встроенным незаметным свистком (с. Троицкое) [3].

русского населения Алтая (из коллекции ГХМАК) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2003. С. 264–268.

## Памятники культурно-исторического наследия Республики Алтай (по материалам полевых работ 2003 г. в Онгудайском районе)

Н. В. Екеев

Группой этнографов Института алтаистики имени С. С. Суразакова ведется исследование по проекту «Памятники культурно-исторического наследия: изучение и сохранение». В состав группы входят Н. В. Екеев (руководитель), В. Я. Кыдыева и Э. Г. Торусhev. В летний сезон (май, июль) 2003 г. полевые работы проводились в Онгудайском районе Республики Алтай. Ставились следующие задачи: 1) выборочное обследование объектов культурно-исторического наследия и достопримечательных мест бытования исторических промыслов; 2) выявление и описание особо почитаемых (священных) гор с объектами культурно-исторического значения (культурными и оборонительными сооружениями) и уникальным биологическим разнообразием (целебными источниками); 3) систематизация и анализ данных, полученных посредством полевых и других изысканий; 4) разработка практических рекомендаций по сохранению и использованию памятников культурно-исторического и духовного наследия.

В ходе полевых работ выявлены 3 группы памятников культурно-исторического наследия. В первую группу входят природные объекты, связанные с традиционными духовно-культурными ценностями, — особо почитаемые (священные) горы с целебными источниками и культурными сооружениями. Вторую группу образуют достопримечательные места исторических занятий и событий с остатками старинных строений и предметов: древние караванные пути, оросительные каналы (субаки), места кузнечного дела, оборонительные сооружения (шибее), памятные камни (кёдюрге-таш, баатыр-таш), места проведения встреч — праздников алтайских сёоков в 1990-х гг. На

конец, третью группу составляют собственно археологические памятники. В настоящей статье рассмотрены памятники первых двух групп.

### I. Природные объекты, связанные с традиционными духовно-культурными ценностями

#### Особо почитаемые (священные) горы

В традиционной культуре коренного алтайского населения района заметную роль играют особо почитаемые или священные горы. Горы, расположенные в районе, по духовному значению обладают разным статусом. Одна группа гор, расположенная в верховьях крупных долин, почитается населением горной долины или нескольких долин, другая — жителями одного или нескольких близлежащих сел, третья группа — отдельным родом (сёоком) или его частью. (О значениях алтайских названий мест и культовых сооружений см. глоссарий.)

#### Долины Яйлугуша, Яломана и Ёлету

*Сёокту-тайга.* Это высокая гора, где сходятся верховья долин Кадрина, Яйлугуша, Ини и Айкулака, а также древние конные тропы, проходящие по указанному долинам. По легенде, на этой горе монгольское войско было уничтожено градом, выпавшим вместе с камнями. Как объяснили информаторы-старожилы, это было местью местных духов гор за то, что немного раньше по приказу монгольского командира было совершено кровавое жертвоприношение: на колья посадили двух пленных алтайских девушек. От града спаслись лишь три человека: двое алтайцев (по одной версии, иркитский зайсан



Вид на гору Бай-туу со стороны с. Нижняя Талда

Бюдюки и мундусский демичи Эрелдей) и один монгольский воин. Они распорол живот верблюда и залезли туда. У подножья горы Сёокту-тайга отчетливо сохранились конная тропа (в четыре ряда) и две кучи камня разных размеров (обоо-таш), оставленные монгольским войском. С тех пор на эту гору людям подниматься запрещено.

*Бйык-тайга* расположена между Кадриним и Яйлугушем. На ней сходятся вершины боковых долин – Арамза, Ыралу, Ёнёнстен, Ярымтык, Саксарка, Лантык-мёш, Ыду-Бараан. Тебир-ыйык находится в верховьях Большого Яломана. По легенде, когда был потоп, на вершине этой горы спасались люди. Во время потопа люди спасались и на вершине другой горы – Юйту-сал, расположенной между долинами Большого Яломана и Купчегеня.

*Бош-туу*, около с. Улита. Рассказывают, что когда по склону горы скатится камень, в селе будет неспокойно.

#### **Долина Короту**

*Бай-туу* – гора между селами Каракол и Нижняя Талда. По преданию, во время ойротско-китайской войны в середине XVIII столетия там укрывались люди племени тодош, возглавляемые князем Батулаем. Рассказывают, что на вершине горы растёт лук, и если его сорвать и съесть, то можно сойти с ума. Сары-туу, около устья долины Нижнего Талду. Раньше эта гора называлась Кындак. На её вершину людям нельзя подниматься, около неё запрещается стрелять из ружья. *Эки Энгмек (Эмчек)* – двуглавая гора в верховьях той же долины. Яал-Мёнгуку – вершина долины Короту. Поклоняются люди сёока майман и других родов.

#### **Долина Каракола**

Юч Энгмек – трехглавая вершина долин Каракола и Кайырлыка. Гора Сойок и урочище Сары-кобы около села Боочы связаны с именем ламы Бора, одного из старейшин сёока кара-майман. Кара-туу – гора около того же села; почитается местными представителями сёока тодош. Самарган – гора в верховьях урочища Нижний Сору. Кара-айры – скалистая гора в верховьях урочища Верхний Сору. Кижы-бажы – в верховьях Кулады и Кайырлыка. В середине XVIII в. там произошло кровопролитное сражение ойротов-алтайцев с монголо-китайским войском. Люди до сих пор находят обломки сабель и другого оружия.

#### **Долина Кайырлыка**

Янгу – высокая гора в верховьях Тёгёрика, Суузара, а также Эзима, Толубая, Ёлёту. Тёнгкёлик – верховье одноименной долины. Аптырга (Каптырга) – гора в верховье Верхнего и Нижнего Тюмечина. Гора Бош-туу и три священных холма Юч Межелик около с. Ело. Большой и Средний холмы особо почитаются людьми сёока иркит.

#### **Целебные источники (аржаны, тонгмок-суу, кара / караан-суу)**

*Аржаны.* Яломанский аржан расположен в верховьях Большого Яломана. Кадринский – у истоков р. Кадрина. Карасуйский – на Верхнем Карасуу. Коротинский – по Большой (Ак) Короту. Тёгёрикский – в верховьях Тёгёрика. Тёнгкёликский – в верховьях Тёнгкёлика. Эти целебные источники помогают при лечении болезней глаз, головной боли, экземах. Их посещают жители района и других мест.

*Караан (кара)-суу, тонгмок-суу.* Теректу, Кууган



Юч Энгмек – Трехглавая вершина долин Каракола – Кайырлыка

(Боочы), Сологой – лога в долине Нижнего Инегеня. Тьерешкен – урочище в долине Купчегеня. Болчок-таш – местность возле тракта, ниже села Купчегень. Тошту-кобы – лог в долине Малого Ильгуменя. Артышту – подножье одноименной горы, около с. Улита. Темир-тумчук – подножье одноименной горы около с. Онгудай. Сары Чет – местность в долине Верхней Талды. Этот источник раньше был очень известен. Тожонг и Ян Межелик – соответственно урочище подножье Большого холма около с. Ело. Улухун – в конце косогора, около дороги в сторону Ябоганского перевала. Эти источники также помогают при многих болезнях; их посещают жители района и других мест.

#### **Места с культовыми сооружениями (кюрее, тагыл, обоо-таш)**

В районе с. Инегень старинные семейно-клановые жертвенники (тагылы) имеются в логах Чалканду, Каскак, Кезек-тъаланг по долине Нижнего Инегеня. Они были сооружены в начале XX в., т. е. в период возрождения бурханизма на Алтае, и использовались до 1950-х гг.

По Большому Яломану культовые объекты отмечены в логах Талду-меес, Онгорык, Ак-кая. Так, комплекс в логу Ак-кая сооружен на холме, состоит из центрального алтаря – кюрее и четырех маленьких жертвенников – тагылов. Ниже по склону холма находится небольшая четырехугольная каменная выклад-

ка. По рассказам старожил, это бурханистское сооружение построено в начале XX столетия под руководством ярлыкчы Кучерека.

В урочище Шашихман старинные семейно-групповые жертвенники (тагылы) имеются в местностях Кёл-арт и Ээр-тюдук. Они находятся также около села Нижняя Талда в местностях Быркыраш, Тотубай и Айры-таш (Сыралы-ойбок). Там молились люди местных сёлков тодош, тёлёс, кергил, майман и др.

Множество больших и малых бурханистских объектов имеются в долинах Каракола и Кайырлыка. Представителям местных родов тодош, майман, тёлёс принадлежат культовые сооружения в урочищах Эмеендер, Талду-кобы, Солонгы (Кызыл-котьогор), Ялбакарка-бажы, Тенгёш, Куулгулу-кобы, Верхний и Нижний Карасу. Так, на Верхнем Карасу, по рассказам старожил, находится могила знатока буддийских сутр Кёкюль-судурчы. Во второй долине подобные сооружения известны в местностях Бозыр-таш, Бешпаскыр и Ёлёту.

Новые культовые объекты, построенные в конце 1990-х – начале 2000-х гг., расположены у подножий гор вблизи сел Иня, Большой Яломан, Купчегень, Хабаровка, Онгудай, Шашихман, Нижняя Талда, Бичикту-Боом, Боочы, Кулада, Шибее, Кайырлык.

#### **Обоо-таш (таш-обоо)**

В районе таких исторических объектов немного. Это обусловлено бурханистским реформаторским движением в начале XX столетия, сильно ограничив-



Юч Межелик — три священных холма около с. Ело

шим шаманские культы и обряды, включая культ обоо. Остатки обоо-таша мы видели в урочище Соок-Ярык на пригорке около тропы. Он сложен на небольшом древнем кургане. По рассказам жителей с. Ело, в верховьях долины Теректу есть два места, называемые Таш-обоо.

#### Места со сверхъестественными явлениями

*Тьер-оозы* — «пасть земли». В районе с. Нижний Инегень она представляет собой сквозное вертикальное отверстие в скале. А в верховье Тёгёрика это глубокое отверстие на земле.

*Тургакту-тьер, Алмысту-тьер.* По рассказам информаторов, раньше таких мест было много, например по Большому Ильгуменю (около перевала Чике-Таман) — в логах Тёнгкек, Кууган, Тьети-йодо, но из-за массового распространения машин и тракторов подобные явления и существа исчезли.

## II. Достопримечательные места исторических событий и ремесел

### Древние караванные пути (тропы)

*Черю (Ужеме)-тёол.* Следы тропы остались в местности Кёк Ёрлу (напротив урочища Соок-Ярык). Это, очевидно, участок караванного пути от Курайской степи и плато Укок (через Шавлу — Аргут) в Уймонскую и Урсульскую долины. А по тропе в долине Яйлугуша, рассказывается в предании, в середине XVIII в. проходили монгольско-китайские войска. Она была

другим участком караванного пути от Чуйской степи (через Чибит — Айгулак) в долину Урсула и низовья Катуня. Тропа от Яйлугуша имеет продолжение между Кадринном и Сумультой, а далее уходит вниз по долине Катуня.

*Кыдай (Кыдат)-тёол.* Тропа под таким названием имеется в долине р. Ёлёту (левый приток Катуня). Через верховье Нижнего Талду (приток Короту) тропа уходит в Айанг — верховье Короту. Отдельные участки тропы здесь похожи на траншею, по южному краю, которого растет лиственница. Далее тропа спускается в долину Семы.

### Оборонительные сооружения (валы, каменные изгороди)

Шибее — в верховьях долины речки Бошлан (приток Короты). Представляет собой земляной вал у подножья горы. Шибее (Большой и Малый) — в верховьях долин Кайырлыка и Маргалу. Карузын (Сюру)-таш — местность в верховьях Тёгёрика. Кёжөгеташ — местности в верховьях Тёгёрика.

### Древние оросительные каналы (субаки).

Представляют собой довольно сложную систему, построенную с учетом ландшафта и грунта горной местности. Для обеспечения потока воды рылись каналы (порой глубокие), устраивались желоба из цельных стволов лиственницы и сооружались высокие (до 2–3 м) искусственные насыпи.

В урочище Соок-Ярык основные каналы прорыты



Каменная стела и коновязь в честь праздника рода майман. На заднем плане — священная гора Сойок

от устья ущелья Соок-Ярыка и направлены на две противоположные стороны. Первый канал проходил по горному склону в южном направлении, второй — на север в сторону с. Инегеня. Следующий канал идет от устья ущелья Верхнего Инегеня вниз до деревни. В долине Нижнего Инегеня каналы прорыты по обеим его сторонам. Согласно легендам, строительство каналов относится ко времени киданей (кытай, кыдат). Эти каналы использовались вплоть до начала XX в.

*Район сел Малая Иня и Иня.* Основной канал (субак) прорыт от места впадения речки Нижний Карасу в Иню и доходит до яруса над с. Иня (глубина канала в отдельных местах доходит до 2 м — «всадник на ло-

шади не виден»), а второй субак проходит значительно ниже от основного канала.

*Район с. Малый Яломан.* Следы каналов имеются в урочищах Кылтамак, Саакысын, Чокыр-таш и на ярусе над селом.

*Долины Большого Ильгуменя и Купчегеня.* Найденны остатки 8 каналов по обоим берегам одноименных рек, причем 2 канала используются до сих пор. Легенды говорят, что эти субаки были прорыты в ойротское время (XVII — начало XVIII вв.). В соседней долине Малого Ильгуменя следов каналов меньше.

*Долина Короту.* Субак начинался от устья речки Бошлан, направлялся вниз по подножью горы, по краю нынешней деревни Нижняя Талда. Строительство каналов приписывается легендой древнему народу бурут.

Остатки древних каналов-субаков имеются практически во всех горных долинах, где есть река и пахотная земля. Значительная их часть непрерывно использовалась вплоть до 1970-х гг., а некоторые функционируют до сих пор.

#### Место кузнечного дела

Темир-боом — местность в урочище Нижний Сорру в долине Каракола. По рассказам информаторов, в конце XIX в. там была плавильная печка (кёрюк) человека по имени Трийан. Он плавил железо, делал таганы (очок), огнива, ножи, стремяна, удила (сулук), наконечники стрел (кастак). Свои изделия он обменивал на товары в соседних районах Монголии. Караванный путь проходил по Теректинскому хребту, спускался вниз по Нижнему Инегеню. После переправа через Катунь поднимался вверх по Тьебелу или по Аргуту, далее направлялся в Курайскую



Темир-боом. Куст растения, привезенного из Монголии. Рядом наш проводник и рассказчик М. Точинов



Темир-боом. Кучка шлака

степь или на плато Укок. Железные изделия обменивались на китайские и монгольские товары (чай, шелковые и хлопчатобумажные ткани и т. д.). Сказанное отчасти подтверждается тем, что в Темир-бооме до сих пор имеются остатки шлака и растет единственный куст растения, характерного для флоры степей соседней Западной Монголии. А по легендам, значительно раньше, т. е. в середине XVIII в., в этом месте алтайцы плавил железо, делали оружие, доспехи и воевали с монголо-китайскими захватчиками.

#### Причудливые камни (кёджурге-таш, баатыр-таш)

*Район Инегеня.* Эр-таш — камень находится за мостом, у подножья горы.

*Перевал Чике-Таман* (восточная сторона). Кёджурге-таш — жёлтый камень, недалеко от устья урочища Эрендой. Кстати, эта традиция — поднятие специальных камней — теперь восстановлена и входит в программу общенародного праздника Эл-Ойын.

В логу *Мукур-ой* (низовье Урсула), как говорят информаторы, есть камень с двумя причудливыми углублениями, образованными из-за того, что в древности на этом камне сидел молодой богатырь.

#### Места проведения встреч — праздников алтайских сёоков

1990-е гг. отмечены удивительным явлением в жизни алтайского народа. Впервые за многие десятилетия, стали организовываться встречи представителей крупных алтайских родов — сёоков. Они проходили в праздничной обстановке, пронизанной искренним стремлением людей как можно лучше понять и приобщиться к своей почти забытой традиционной культуре. Мы, члены экспедиции, сами были участниками подобных встреч. И вот теперь, в ходе поездки, нам вновь довелось посетить эти памятные места.

*Район с. Боочы.* На поляне у подножья горы Текпек, где проводилась встреча людей сёока майман, установлены каменная стела с надписью и коновязь. Живописное ровное место у подножья горы Кара-туу украшают каменная стела с надписью и коновязи, поставленные в честь праздника представителей сёока тодош.

*Район с. Ело.* В устье урочища Алтыгы Туюмечин, месте встречи людей сёока тёлёлс, стоит каменная стела с надписью. В долине Тоботоя, где проходила



Каменная стела на месте встречи рода кыпчак

праздничная встреча представителей сёока кыпчак, имеются каменная стела с надписью и коновязь.

Таким образом, за короткое летнее время нам удалось выявить, ознакомиться, сфотографировать, записать на диктофон и в полевой дневник интересные материалы о памятниках культурно-исторического наследия, расположенных на территории Онгудайского района. Это стало возможно благодаря поддержке и помощи сельских учителей и наших добродетельных собеседников — знатоков старины и традиционной культуры. Они представляют старшее и среднее поколения жителей района. В их числе Т. Теришев, А. Бабитов, Н. Казатов (с. Инегень), Д. Ададова, Д. Какашев (с. Малая Иня), М. Чийбунов, Б. Чуруков (с. Малый Яломан), С. Тоетов (с. Большой Яломан), К. Суркашев (с. Купчегень), Я. Суркашева, С. Тобоев (с. Хабаровка), Ш. Манатова (с. Улита), Т. Буйдышев, С. Триянов (с. Онгудай), К. Урбанова, Т. Мекчинова (с. Каракол), Д. Яилгакова и М. Кубашев (с. Нижняя Талда), К. Диндибеев, Т. Мыжлакова (с. Бичикту-Боом), М. Точинов (с. Кулада), С. Ямангулов, П. Кыпчакова (с. Кайырлык), Т. Сомоев, М. и К. Албановы (с. Ело).

Можно с уверенностью сказать, что сейчас уже есть некоторый опыт выполнения работ по проекту, в том числе выработана методика сбора, систематиза-

ции и анализа разнообразных полевых материалов. Это значительно облегчает проведение исследований в других районах республики.

Анализ материалов экспедиции позволяет высказать ряд практических рекомендаций. 1. Возникла потребность в разработке и реализации специального проекта по учету, паспортизации, охране и использованию многообразных памятников культурно-исторического наследия Онгудайского района. 2. Особо почитаемые (священные) горы с целебными источниками, биологическим разнообразием и бурханистскими культовыми сооружениями нуждаются в комплексном эколого-биологическом, историко-этнографическом и иных формах изучения (включая картографирование, паспортизацию объектов) и в законодательном оформлении их статуса с соответствующим режимом охраны и использования. 3. В отношении ряда памятников истории и культуры (например, мест проведения праздников алтайских сёоков, новых бурханистских сооружений) требуется принятие местных законодательных и нормативно-правовых актов, определяющих их статус.

#### Глоссарий

##### Топонимы

*Алмасту* (алмысту) тьер – место, где раньше обитало сверхъестественное существо, обычно в образе женщины.

*Аржан (арашан)-суу* – целебный минеральный источник.

*Баатыр-таш* – богатырский камень; по легенде, богатырь его или бросил, или на нем сидел, а иногда считается окаменевшим предметом богатырей.

*Тыланг* – елань, поле.

*Тьер-оозы* – место, где имеется глубокая расще-

лина (отверстие) на поверхности земли или в скале; по алтайской мифологии, через «тьер-оозы» происходило общение с существами нижнего (подземного) мира.

*Тьол* – дорога, тропа.

*Кара (караан)-суу* – черный, т. е. чистый, ручеек.

*Корум* – «корумник», каменная насыпь на склоне горы.

*Кёдюрге-таш* – специальный камень около дороги; проезжающие мимо путники, поднимая такой камень, испытывали свою силу.

*Кёжёге-таш* – «камень-занавес», стела.

*Кытай (кыдат)-тьол* – «киданьская (китайская) дорога», остатки древней караванной дороги или тропы.

*Субак* – оросительный канал.

*Тебе-кутьур* – место с солончаком, удобное для тебеневки лошадей.

*Тонгмок-суу* – чистый, не замерзающий зимой источник (ключ).

*Тургакту-тьер* – место с аномальным явлением (магическим препятствием).

*Ээр-таш* – камень, по конфигурации напоминающий конское седло.

*Южеме (Ужеме)-тьол* – конная тропа, проложенная через труднопроходимую каменную насыпь.

#### Названия культовых сооружений и предметов

*Кюрее* – комплекс бурханистских культовых сооружений для проведения общественных молебн.

*Тагыл* – бурханистский жертвенник; складывается из плоских камней и имеет четырехугольную или цилиндрическую форму.

*Обоо-таш (Таш-обоо)* – куча камней конусообразной формы, сооружаемая в честь духов («хозяев») перевалов и окрестных гор.

## Краткий обзор коллекции «поляцких» сарафанов из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Л. И. Елизарова

Восточный Казахстан интересен для этнографов тем, что сюда с начала XIX в. добровольно и принудительно переселялись старообрядцы, которые основали села в бассейнах рек Убы и Ульбы (нынешние Глубоковский и Шемонаихинский районы). Их жители называли себя «поляками» по месту прежнего проживания – районам Ветки и Стародубья, входившим в состав Польши (ныне Гомельская область Беларуси и Брянская область России). Именно благодаря старообрядцам вплоть до середины XX в. сохранился русский национальный костюм, состоящий из рубахи и сарафана и сформировавшийся еще в XV–XVII вв.

Коллекция начала формироваться с 1972 г. в настоящее время она насчитывает 106 единиц хранения, причем меньшая их часть – сарафаны «поляков», которые раньше перешли на городской костюм – парочки. По материалам полевых записей, временем массового распространения парочек (юбка, кофта) следует считать начало 1920-х гг.

По времени изготовления сарафаны нашей кол-

лекции относятся к концу XIX – первой половине XX в. Большинство из них – праздничные – шелковые, кашемировые, сатиновые, ситцевые ярких расцветок с преобладанием красного, зеленого, оранжевого цветов. По словам сдатчиков, надевались такие сарафаны на праздники, на свадьбы. Повседневные сарафаны шились из тканей попроще – китайской дабы, ситцев менее ярких расцветок. Из темных тканей шились «моленные» сарафаны. Домотканая одежда из широкого употребления вышла в конце XIX в. (в коллекции два погребальных сарафана).

В данном сообщении представлены типы «поляцких» сарафанов.

Несомненной ценностью коллекции являются два погребальных сарафана, входившие в комплект «смертной одежды». Сарафан ГИК-19-1902 сшит из льняного холста домашнего ткачества, нитки спрядены ручным способом. Выкроен из 3 прямых полотнищ (2 спереди, одно сзади). Между передними и задним полотнищами по одному кошеному полотну и по





Сарафан ГИК-27-10117



Сарафан ГИК-3-547



Сарафан ГИК-14-4379

одному клину (соединены между собой косыми срезами). Спинка цельнокроенная с задним прямым полотнищем, на передних полотнищах вырезаны мыски под ляжки. Лямки и верх сарафана обшиты кантом из красного ситца. Сшит полностью на руках льняными нитками. Из легенды известно, что обрядовые сарафан и рубаху изготовила в 1928 г. себе на смерть Куропаткина Варвара Кузьмовна, 1897 г. р., жительница с. Черемшанка Глубоковского района.

Сарафан ГИК-13-3963/1 отличается от предыдущего отсутствием клиньев. Лямки и верх подола обшиты кантом из белого ситца, кант подшит на машинке. Был изготовлен в 1930-е гг. Шматовой Пелагеей Петровной, 1899 г. р., жительницей с. Быструха Глубоковского района. И хотя «смертно платье» грех шить на машине, его обязательно шьют руками» в XX в., как видно, допускались отступления от этого запрета. Погребальные сарафаны по крою более близки к бытовавшим когда-то «глухим» сарафанам, сохранили такие архаические элементы как цельнокроеную с задним полотнищем спинку и мыски под ляжки.

Несколько сарафанов подобного типа, сшитые из фабричных тканей, имеются в нашей коллекции. Они изготовлены в 1910–1920-е гг., основные детали сшиты на руках, машинная строчка используется только при подгибе подола, вполне возможно, что это поздняя реставрация.

Сарафан ГИК-27-10117. Ткань кашемировая ярко-темно-розового цвета с фабричной вышивкой шелковой полихромной нитью (стилизованные цветочки). В крое подола по два кошених полотнища с каждой стороны. Вверху пришит узкий поясик (местное название «пирилинка»), спереди и сзади уложены двусторонние складочки, закрепленные двойной строчкой швом

Сарафан ГИК-27-10117. Временной приметки, т. е. на «живульку». Украшен белым кружевом, шерстяной тесьмой синего цвета, перехваченной в виде бантов; лямки и верх подола обшиты гарусной косичкой синего цвета; низ подола на ширину подбойки (17 см) декорирован настроенным узором. Сарафан передан в музей Прыговой Анной Алексеевной, 1925 г. р., уроженкой и жительницей с. Предгорное Глубоков-

ского района. Был сшит ее матерью, носился только по праздникам.

Преобладают в коллекции сарафаны с двумя прямыми полотнищами спереди и четырьмя кошеними сзади. Большинство сарафанов этого типа вместо фигурной спинки имеют просто перекрещенные с частичным или полным наложением лямки. Сарафан ГИК-3-547. Сатиновый, на пояске, по верху уложены односторонние складочки. По пояску и низу подола настроено мерное белое фабричное кружево, сзади по складочкам — бейка бордового цвета. Сарафан был сшит в 1930-е гг. Зиновьевой Натальей Акимовной, 1913 г. р., жительницей с. Ермолаевка Лениногорского горисполкома. Предназначался для повседневных домашних дел.

Кроме сарафанов со срединным передним швом, бытовали сарафаны, состоящие из трех прямых полотнищ спереди и четырех кошених сзади.

Сарафан ГИК-3-547.

Сарафан ГИК-14-4379. Ткань хлопчатобумажная с жаккардовым рисунком: на лиловом фоне черные розы с бутонами. Сарафан на пояске, спереди с мысками, спинка фигурная отрезная, под пояском приспособлен (стянут на нитку машинной строчки). Украшен серебристым позументом, тесьмой-вьюнчиком розово-



Сарафан ГИК-18-5855

го, желтого, красного, синего, цветов, шерстяным коклюшечным кружевом зеленого цвета, ламки и верх пояска обшиты кумачовым кантом, подол на изнанке подшит притачной подбойкой (ошкур) шириной 7 см с «навиляными» зигзагообразными строчками. Сарафан приобретен у Федоровой Фетиньи Алексеевны, 1985 г. р., жительницы г. Лениногорска. Шила сама, в девках, в 16 лет, т. е. в 1913 г.

Сарафан ГИК-14-4379.

Были распространены также круглые сарафаны из нескольких прямых полотен (от 3 до 7). Сохранилось их меньше всего, возможно, потому, что прямые полотнища сарафанов легче было использовать для пошива других вещей, когда мода на сарафаны стала уходить.

Сарафан ГИК-18-5855. Из пяти прямых полотен, со срединным передним швом. Кашемировый, красного цвета, на пояске, спереди с мысиками, спинка фигурная, отрезная. Спереди и сзади под пояском уложены мелкие односторонние складочки, на изнанке закреплены косыми стежками. Украшен серебристым позументом, полшерстяной тесьмой-вьюнчиком синего, зеленого, оранжевого,

Сарафан ГИК-18-5855. Кремового цвета, отделан мерным хлопчатобумажным кружевом белого цвета, черным шнуром, обвитым металлизированной нитью. Кантом вшит вьюнчик кремового цвета по краям лямок и пояска. Сарафан поступил из с. Черемшанка Глубоковского района, был сшит Анной Лазаревной Троеглазовой, 1879 г. р., в начале

1900-х гг. себе в приданое (записано со слов дочери — Александры Артемовны, 1913 г. р., уроженки того же села).

В декоре сарафанов использованы различного вида нашивки: цветные бейки, кружева, позумент, тесьма-вьюнчик, гарусные косички-плетешки, располагающиеся на грудке, спинке, ляжках и по низу подола сарафана широкими полосами; встречается настроенный узор на ширину подбойки по низу подола и на ляжочках; как элемент декора используется строчка, контрастными к ткани или нашивкам, нитками. Сочетание такого сарафана с не менее красочными рукавами, поясом, украшениями делало костюм необыкновенно ярким.

Исследователи костюма нашего региона отмечают временные изменения форм и деталей сарафана. Так, глухой сарафан сменился ляжочным, цельнокроенные лямки и фигурная спинка заменились сарафаном на пояске, под пояском набирались боры (сборки, складочки) сначала спереди под ляжками, сзади по сторонам от спинки, затем вкруговую; появилась оборка по низу подола и современная фабричная фурнитура. Материал нашей коллекции дает наглядное подтверждение этим фактам.

Таким образом, у «поляков» в первой половине XX в. бытовали сарафаны нескольких разновидностей, сочетавшие архаические и новые элементы кроя и декора и одновременно сохранявшие заметное своеобразие, отличавшее их от сарафанов других этногрупп нашего региона.

## Культурное наследие сибирского казачества и современность<sup>1</sup>

*М. А. Жигунова*

Сибирские казаки являлись этносословной группой в составе русского этноса, формирование которой было связано с освоением Сибири и походами атамана Ермака (1580-е гг.). К 1911 г. в Сибири проживало 675 тыс. чел., относимых к казачьему сословию [6, т. 1, с. 13]. Сибирское казачье войско было ликвидировано в 1919 г. приказом Сибирского революционного комитета. После Гражданской войны, в процессах расказачивания и раскулачивания многие из сибирских казаков были репрессированы, а их дети и внуки вплоть до 1990 г. боялись признать себя потомками казачьего рода.

Возрождение сибирского казачества началось с образования инициативных общественных групп из потомков казаков, и 28 июня 1990 г. был учрежден Союз казаков России, куда входит и Сибирское казачье войско. При Президенте РФ было создано Главное управление казачьих войск (затем — Управление Президента РФ по вопросам казачества). В марте 1997 г. Сибирское казачье войско было внесено в государственный реестр казачьих обществ Российской Федерации. К декабрю 2002 г. в Сибирское войсковое казачье общество входили 9 отдельных казачьих обществ общей численностью более 10 тыс. человек (с семьями — более 30 тыс.). Кроме того, считают себя

казаками около 20 тыс. членов различных общественных казачьих организаций. В силу исторических, социально-политических, идеологических и других факторов в советский период воспроизводство и функционирование культурных традиций сибирских казаков во многом были прерваны.

Культурное наследие сибирских казаков изучено недостаточно и фрагментарно. Исследователи касались этой проблематики, как правило, попутно, в связи с разработкой других тем. Только в 1960–1970-е гг. появились первые публикации историков, посвященные сибирскому казачеству (Н. Г. Аполлова, М. М. Громыко, Н. В. Горбань, А. И. Долгих, А. Р. Ивонин, Н. А. Миненко, Н. И. Никитин, В. И. Петров, А. Т. Топчий, Н. А. Хвостов и др.). Активно исследуется фольклорное наследие сибирских казаков (М. М. Багизбаева, М. Н. Мельников, Л. Е. Элиасов и др.), свадебная обрядность (А. А. Лебедева, В. А. Липинская и А. В. Сафьянова, П. Е. Петров). К концу XX в. увеличивается число публикаций, посвященных казачьей тематике, в том числе и в Казахстане (исследованием казачьего фольклора иртышских казаков занималась И. Н. Князева). В 1995 г. в Екатеринбурге выходит обобщающий труд «История казачества Азиатской России», где работа по написанию разделов по

<sup>1</sup> Работа по данной теме проводится при поддержке РГНФ, проект № 03-01-00486а.

культуре казаков выполнена Н. А. Миненко [6]. В 2003 г. появился первый том еще одной обобщающей монографии, посвященной культуре казачества России, где были представлены материалы по сибирскому казачеству [7, 99–109, 473–475, 552–556]. Традиционные календарные праздники сибирских казаков исследуются Т. Н. Золотовой [4, 5], различные аспекты традиционной культуры — автором данной работы [1–4].

Источниковой базой для нашего исследования являются полевые этнографические материалы, а также — коллекция предметов по хозяйству, культуре и быту сибирских казаков, хранящиеся в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета. Комплексное изучение сибирского казачества историко-этнографическими экспедициями ОмГУ было начато в 1982 г. и продолжено в последующие годы Омским филиалом Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН. Исследования проводились в Северо-Казахстанской, Кустанайской, Павлодарской областях Казахстана, в Омской и Тюменской областях, в Алтайском крае.

Казачество Сибири было неоднородным по своему этническому и социальному составу: в него верстались донские, запорожские, кубанские и другие казаки, крестьяне из различных губерний Европейской России, Урала и Сибири, польские конфедераты, пленные наполеоновской армии, сибирские и другие народы. Но ядро его составляли восточные славяне, среди которых доминировали русские. Специфические функции и образ жизни, непосредственная близость к главе государства способствовали некоторой обособленности и привилегированности казаков. По сравнению с крестьянством казачество было более зажиточным, образованным и тяготело к городской, а не сельской культуре [4, с. 138]. Важным для казаков являлись представления о личной свободе и независимости, понятия чести и преданности воинскому долгу.

Поскольку казаки проживали в пограничных территориях, у них было широко распространено двуязычие. Среди сибирских казаков наиболее распространенным являлся казахский язык. Идентичными были даже сами названия — «казаки».

Коллекция предметов по хозяйству, культуре и быту сибирских казаков в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета насчитывает 81 экспонат. Первоначально она входила в состав русской коллекции и лишь недавно была выделена в самостоятельную. Все экспонаты были собраны в 1982, 1983 и 1984 гг. экспедициями и практиками Омского государственного университета среди потомков казаков Иртышской и Горькой линий.

По вероисповеданию подавляющее большинство сибирского казачества являлись православными (в том числе старообрядцами), но встречались представители других конфессий. В коллекции предметов религиозного культа сибирских казаков в фондах Музея археологии и этнографии ОмГУ имеются иконы «Богородица-троеручица», «Трех святых», «Всех скорбящих радость», «Святой Архистратиг Михаил». В тра-

диционном жилище казака иконы располагались в красном (переднем) углу над столом, на специальной полочке — божничке.

Главной обязанностью казака являлась «государева служба», поэтому зачастую в жилище казака можно было встретить портреты императора и его семьи. В коллекции представлен портрет императрицы Александры Федоровны, изготовленный фабричным способом методом накатки на металлическую пластину, закрепленную на деревянную рамку. Императрица изображена в подвенечном наряде с алой муаровой лентой. На портрете имеются надписи: «Дозволено цензурой. Москва, 31 июля 1895 г.» «Фабрика металлоизделий А. Жако и К<sup>о</sup>». Изображения герба и портреты императоров украшают жестяную коробку из-под конфет, выпущенную к 300-летию юбилею дома Романовых. Крышка и стены коробки декорированы также чеканкой и цветной сюжетной росписью. Под портретами императоров имеются надписи: «Государь император Николай Александрович», «император Михаил», «император Петр I», «император Александр II», «1613–1913».

Сибирские казаки, кроме воинской службы, занимались земледелием, животноводством, пчеловодством, рыболовством и охотой. В коллекции по хозяйству имеются серпы, зуб бороны, шкворень, лошья, кованые гвозди, навес, замок, ручка-кольцо.

Домашние промыслы у сибирского казачества не получили особого распространения, так как все необходимое казаки могли купить (на ярмарках, базарах, в лавках). Тем не менее многие казачки занимались прядением и ткачеством, шитьем, вышивкой и вязанием. В коллекции встречаются составные деревянные прялки с урало-сибирской росписью, гребни для чесания льна (конопли) и шерсти, веретена, деталь швейки.

Из предметов домашней утвари и посуды имеются деревянные рубель и валец, ступа с пестом, лопата для выпечки хлеба, селяница, сечка для рубки пищевых продуктов с деревянным корытцем, поварешка-шумовка, сплетенная из прутьев тальника в первой четверти XX в., столовая ложка из бронзового сплава, металлическая вафельница, глиняные кринки, горшок, кувшинчик, сливочник, стеклянный стакан. Из предметов убранства в коллекции имеются вышитые полотенца, филенные скатерти, салфетки, подзоры, кружева, прошвы для украшения наволочек, коврик. Для украшения интерьера повсеместно использовались рушники — специальные полотенца, декорированные вышивкой и кружевом. Рушники изготовлены из домотканого льняного полотна, украшены на концах мережкой с кисточками, вышивкой, выполненной крестом черными и красными нитками. Для украшения постели использовались подзоры, которые пришивались к одному из длинных краев простыни. Подзор украшали вышивкой, выполненной крестом черными и красными нитками. Орнамент растительный, в виде гирлянды из стилизованных цветов и листьев.

Сибирские казаки, в отличие от окружающих крестьян, довольно рано стали использовать покупные

ткани и городские формы одежды. У всех мужчин призывного возраста имелось обмундирование, сшитое из материала, предоставленного государством. «Народной отличительной эмблемой казаков» являлись лампасы. В воскресные и праздничные дни казаки всегда надевали мундиры. Военная форма казака наряду с оружием являлась семейной реликвией. Широко распространена была у сибирских казаков кожаная обувь. В коллекции имеются мужские сапоги, сшитые из хромовой и яловой кожи черного цвета с наборным каблуком.

Одежда женщин была более разнообразной: юбки, кофты, платья, сарафаны. Сшитые из одинаковой ткани юбка и кофта назывались «парочкой». Особой популярностью пользовались кофты покроя «казачок»: короткие, отрезные по талии блузки, плотно обтягивающие фигуру. Из традиционной женской одежды в экспозиции представлены праздничный комплект, состоящий из белой кофты и синей юбки, а также кофточка с вышивкой.

С целью пропаганды культурного наследия сибирского казачества с 10 марта 2003 г. в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета впервые открылась постоянная экспозиция «Сибирские казаки», созданная автором на основе экспедиционных сборов. Ранее отдельные предметы этой коллекции входили в экспозицию «Русские», другие хранились в фондах Музея археологии и этнографии ОмГУ и никогда не выставлялись. Авторским коллективом проводятся работы по подготовке к печати рукописи каталога «Культура восточных славян

Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета, где планируется отдельный раздел, посвященный сибирскому казачеству. 17–18 декабря 2002 г. в Омске состоялась межрегиональная научно-практическая конференция «Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее», посвященная 420-летию Сибирского казачьего войска, материалы которой были опубликованы отдельным сборником [8].

В мае 2000, 2001 и 2003 гг. в Омске проводились межрегиональные фестивали казачьей культуры, способствовавшие дальнейшему росту интереса широких слоев общества к истории и культуре казаков, популяризации их традиционной культуры, развитию межрегионального сотрудничества, координации действий представителей академической науки и культуры с представителями казачьих обществ.

Несмотря на перечисленные мероприятия, научному исследованию традиционно-бытовой культуры сибирских казаков уделяется крайне недостаточно внимания. Неоднородность социального, этнического, конфессионального состава, большая территориальная разбросанность, разобщенность исследований, недостаток конкретной информации и материалов вызывают большие трудности в исследовании сибирского казачества. Необходимость проведения дальнейших работ по собиранию, изучению и пропаганде исторического прошлого и культурных традиций сибирского казачества с целью написания обобщающего историко-культурного исследования, не вызывает сомнений и ждет своего воплощения.

#### Источники и литература

1. Жигунова М. А. Материалы по свадьбе сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2003. С. 197–101.
2. Жигунова М. А. О традиционных верованиях сибирского казачества // Культурологические исследования в Сибири. 2004. № 1. С. 157–177.
3. Жигунова М. А. Родильно-крестильные обряды сибирских казаков // Катанаевские чтения. Омск, 2003. С. 149–153.
4. Жигунова М. А., Золотова Т. Н. Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков // Русский вопрос: история и современность. Омск. 2000. С. 127–137.
5. Золотова Т. Н. Календарные праздники сибирских казаков (конец – начало XX вв.) // Культурологические исследования в Сибири. 2003. № 2. С. 94–106.
6. История казачества Азиатской России: В 3 т. Екатеринбург, 1995.
7. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 1. М.–Краснодар, 2002.
8. Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее. Омск, 2003.

### Этноархеологический памятник Сыпучий Яр на р. Бия

А. Л. Кунгуров

В ходе разведки 1988 г. в окрестностях с. Новиково (Бийский район Алтайского края) было обнаружено временное поселение, предположительно старорусское, получившее наименование Сыпучий Яр. Памятник расположен в 3 км западнее правобережного села Новиково, в устье старичной протоки р. Бия, имеющей наименование Горелая. Сам участок правобережья местными жителями именуется Сыпучий Яр. Название местности полностью соответствует ее характеру, так как весь отрезок правого берега вдоль Горелой протоки интенсивно осыпается.

В кромке осыпи в 70 м выше устья протоки в равномерно серой песчаной осыпи были замечены кус-

ки прокала буроватого цвета. Визуальный осмотр обрыва показал присутствие в береговой стенке линзы прокала и древесного угля. Над предполагаемой площадью очага или кострища заложен шурф площадью около 4 м<sup>2</sup>. Мощность гумусового слоя составляла 0,25–0,3 м. Исследованы очаг, судя по сохранившейся части, диаметром 0,45 м, и зольное пятно вокруг него диаметром около 1,5 м. В пределах зольного пятна северо-западнее прокала найдено несколько колотых и обработанных костей крупного рогатого скота и обломки венчика сосуда, сделанного на гончарном круге. На остальной прилегающей к очагу площади находок и следов культур-

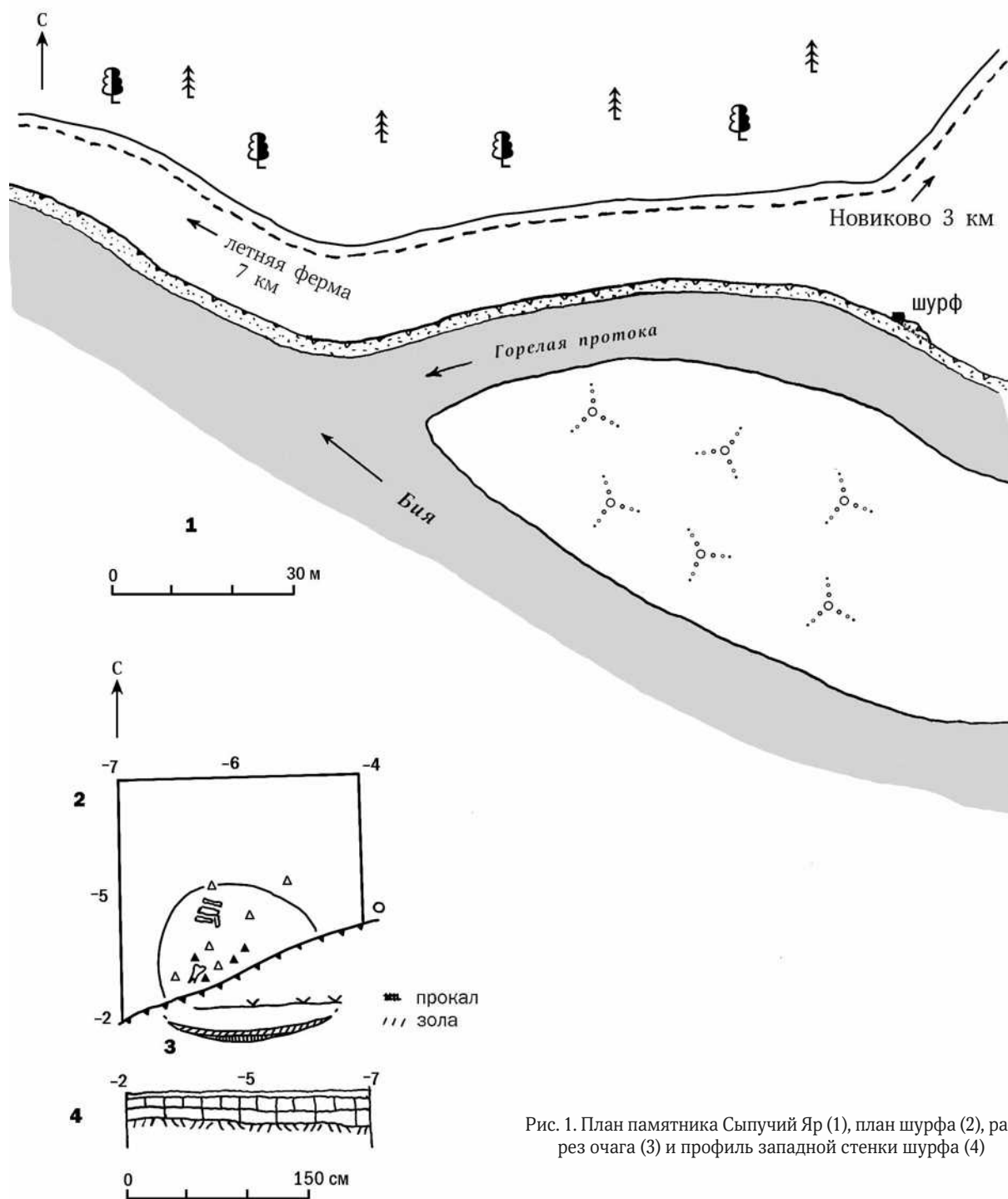


Рис. 1. План памятника Сыпучий Яр (1), план шурфа (2), разрез очага (3) и профиль западной стенки шурфа (4)

ного слоя не фиксировалось. Сосуд горшковидной формы, небольших размеров, тесто темно-серого цвета с примесью песка, поверхность не глазурована (рис. 2, 4). Среди костей КРС с явной пищевой утилизацией встречены три фрагмента расщепленных диафизных трубок с явными следами вторичной обработки металлическими орудиями.

Наиболее выразительно крупное изделие удлиненной ланцетовидной формы с подтеской на поверхности расщепления, удалившей выступающие кромки диафизной стенки, и серией сколов на кромке (лате-

рали), образовавших обушок (рис. 2, 1). Два других фрагмента представлены своеобразными обушковыми формами с тщательной подтеской одной латерали (рис. 2, 2, 3). Назначение орудий непонятно, видимо, из-за их незаконченности. Возможно, более крупный предмет планировался как острие, наконечник или деталь для починки сети. Меньшие фрагменты напоминают боковые рукояточные накладки для черена ножа.

Датировать или достоверно интерпретировать комплекс Сыпучего Яра сложно из-за его малочис-

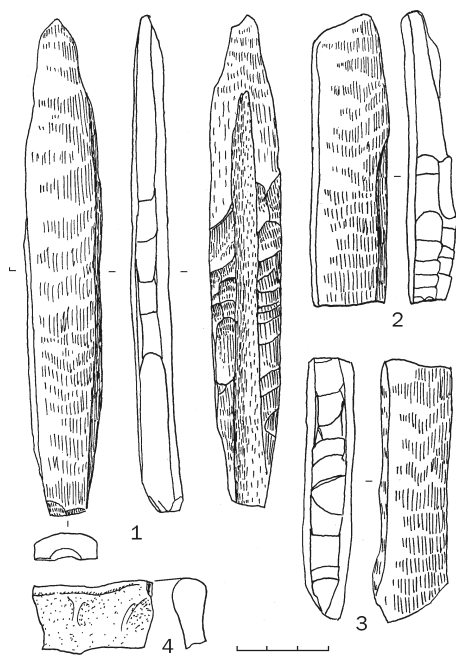


Рис. 2. Находки из памятника Сыпучий Яр

ленности и невыразительности. Однако можно сделать некоторые предварительные заключения.

1. Находки представляют собой остатки временно охотничьего или рыболовецкого (что предпочтительнее) лагеря.

2. Датировка комплекса достаточно поздняя — XVIII–XIX вв. н. э., что определяется характером керамики, характерной для домашнего русского крестьянского производства и расположением предметов практически под дерном.

3. Не исключено и то, что Сыпучий Яр представляет собой остатки ныне утраченного комплекса «промышленного» временного поселения, ориентированного на добычу имеющихся в районе биоресурсов (охота, рыболовство, пчеловодство, собирательство и др.). В этом случае нам достались только остатки достаточно интересного для изучения объекта.

Остается надеяться на то, что материалы Сыпучего Яра не являются исключением и в дальнейшем будут обнаружены и исследованы подобные комплексы лучшей сохранности, позволяющие более уверенно интерпретировать особенности таких временных стоянок.

## Этнографические коллекции музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета

*И. И. Назаров*

С момента основания (конец 1985 — начало 1986 г.) Музея археологии и этнографии Алтая при Алтайском государственном университете (МАЭ) в нем начали активно формироваться коллекции по археологии и этнографии Алтая. Этнографические коллекции, собранные к настоящему времени, не так многочисленны, как археологические фонды. Это связано с отсутствием в течение длительного времени специалистов-этнографов в АлтГУ.

Во второй половине 1970-х — 1980-е гг. наполнение этнографических фондов МАЭ осуществлялось усилиями сотрудника университета В. Д. Славина, руководившего тогда этнографическими практиками. В 1976 г. его экспедицией было получено около 80 предметов традиционной культуры алтайцев, проживающих в Онгудайском районе, среди них «женское и мужское седла, уздечки, самодельные стремяна с медной насечкой, деревянную и кожаную утварь, инструменты для обработки дерева, изящно выполненные женское и девичье огнива, лыжи, подбитые конским камусом, зимнюю меховую обувь, головные уборы, украшения-амулеты и другие предметы середины XIX — начала XX века» [1, с. 161–162].

К сожалению, большая часть этих изделий ныне безвозвратно утеряна. Сегодня от той коллекции в МАЭ осталось не более двух десятков предметов: металлическое блюдо, деревянное долбленое корыто, деревянные ковши, чаши и ведра, женское седло для верховой езды, деревянные крючки для подвешивания домашней утвари, металлические части конского снаряжения и др.

С отъездом В. Д. Славина на постоянное место

жительства в Томск работа по формированию этнографической коллекции в МАЭ прекратилась. Возобновление этнографических экспедиций стало возможным только после подготовки двух специалистов-этнографов, прошедших обучение на кафедре этнографии и музееведения Омского государственного университета. Оба этнографа защитили кандидатские диссертации по традиционной культуре тюркоязычных народов Алтая: Е. А. Бельгибаев — челканцев, а автор этих строк — кумандинцев.

В 2001–2004 гг. для проведения этнографических практик АлтГУ под руководством Е. А. Бельгибаева были выбраны места традиционного проживания северных алтайцев: кумандинцев, тубаларов и челканцев — Красногорский и Солтонский районы Алтайского края и Турочакский район Республики Алтай. В ходе экспедиций собирались предметы по традиционной культуре названных народов, а также русского населения тех районов. Была собрана коллекция, характеризующая традиционную культуру кумандинцев и тубаларов: охотничьи лыжи, подбитые мехом, охотничий манок на марала, большая деревянная ступа, деревянная и глиняная утварь, веретенца, домотканые полотенца, мужские шерстяные пояса, женские украшения, деревянная скульптура кумандинского божества, импровизированные иконы и др. Культура русских представлена несколькими образцами деревянной и глиняной утвари, домоткаными полотенцами, элементами тележной упряжи.

Анализ состояния традиционной культуры северных алтайцев в трех обследованных районах позволяет сделать вывод о практически полном отсутствии в

наши дни традиционной одежды, редко встречаются традиционные орудия труда, зато сохранилось гораздо больше традиционной утвари – берестяной, деревянной и глиняной. По этой причине сбор предметов для МАЭ очень затруднен, а по некоторым отраслям – совсем невозможен.

Помимо вещественных объектов, во время экспедиций АлтГУ собиралась также и устная информация от компетентных информаторов. Эта информация фиксировалась на аудионосители и письменно, в последнем случае сведения заносились на тематические карточки. Карточки разбиты по папкам, которые составляют отдельный фонд – «Материалы этнографических экспедиций АлтГУ».

Кроме того, в экспедициях ведется целенаправленная работа по изучению похозяйственных книг, хранящихся в сельских администрациях, а также фотографий из семейных архивов информаторов. В последние два года этнографами АлтГУ проводится анкетирование среди северных алтайцев по специально составленным анкетам, выясняющим уровень этнического самосознания и степень владения респондентами родным языком. Выписки из похозяйственных книг и анкеты также составляют фонд Материалов этнографических экспедиций АлтГУ.

Всего за 4 года этнографических практик АлтГУ (2001–2004 гг.) было собрано 650 карточек: из них 478 характеризуют культуру северных алтайцев, а 172 – культуру русских. Наибольшее число карточек собрано у кумандинцев – 247 шт., 13 – у тубаларов, 9 – у челканцев. Другие группы алтайцев и остальные темы представлены единичными сборами.

Материалы этнографических экспедиций и кол-

**Тематический состав карточек по всем народам**

Õàìà	Êìëë÷ãñòáì èàððì÷âë
Религиозные верования	79
Домашняя утварь	74
Семейные обряды	55
Хозяйственные занятия	38
Семейные архивы	38
Фольклор	36
Народные знания	32
Традиционный орнамент	28
Пища	26
Хозяйственная терминология	23
Одежда	18
Генеалогии	12
Жилище	6
Средства передвижения	4

лекции МАЭ АлтГУ, хотя их формирование начато недавно, уже сейчас являются хорошей источниковой базой для проведения научных исследований. Этнографические коллекции неоднократно использовались студентами исторического факультета АлтГУ для написания дипломных и курсовых работ, подготовки докладов для студенческих конференций, стали основой их первых научных публикаций [2].

К сожалению возможности МАЭ пока не позволяют оформить постоянную экспозицию по традиционной культуре северных алтайцев. Но на ближайшее будущее запланирована временная выставка, на которой будут представлены собрания МАЭ и фотографии, иллюстрирующие традиционную культуру, а также экспедиционный быт студентов-этнографов.

**Источники и литература**

1. Славнин В. Д. Коротко об экспедициях // СЭ. 1978. № 1. С. 161–162.
2. Лисина А. К. Картина мира в традиционных воззрениях кумандинцев (общая характеристика) // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем: Материалы 43-й всерос. археолого-этнограф. конф. молодых ученых. Томск, 2003. С. 359–360; Она же. Религиозно-мифологические представления кумандинцев об окружающем мире (по полевым материалам) // Молодежь в XXI в.: Материалы 4-й краевой молодеж. науч.-практ. конф. Барнаул, 2003. С. 9–11; Она же. Религиозно-мифологическое сознание нижних кумандинцев (по итогам историко-этнографических экспедиций 2001–2003 гг.) // Традиционные культуры и общества Северной Азии с древнейших времен до современности: Мате-

риалы XLIV регион. археол.-этнограф. конф. студентов и молодых ученых. Кемерово, 2004. С. 324–325; Николаев В. В. Материалы по традиционной семейной обрядности кумандинцев (по итогам полевых исследований 2001–2002 гг.) // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем: Материалы 43-й всерос. археол.-этнограф. конф. молодых ученых. Томск, 2003. С. 365–366; Пермякова Е. Д. Смерть, загробный мир и страшный суд в представлениях старообрядцев-беспоповцев Солтонского района // Традиционные культуры и общества Северной Азии с древнейших времен до современности: Материалы XLIV регион. археол.-этнограф. конф. студентов и молодых ученых. Кемерово, 2004. С. 346–347.

**Декоративно-прикладное искусство Республики Алтай: традиции и современность**

*И. В. Октябрьская, Е. Ю. Павлова, А. В. Сквепень*

Полиэтническое пространство Сибири традиционно являлось зоной взаимодействия различных культурных и художественных традиций. Взаимодействие академических и художественных практик коренных народов стало одной из основных тенденций в развитии регионального искусства.

Соединение современного западного художествен-

ного языка с архетипическим сознанием и архаической пластикой было одной из парадигм в развитии «сибирского стиля» еще в конце XIX в. Тогда художественной элитой Сибири предпринимались попытки создания региональной эстетики. В поисках новой системы выразительных средств изобразительного творчества местные художники изучали искусство

аборигенного населения, археологические и этнографические раритеты. От стилизации, копирования, этнографических зарисовок они приходили к идее создания оригинального стиля. В 1920-е гг. лидеры творческой организации «Новая Сибирь» попытались соединить академическое искусство с мифологическими и художественными константами аборигенных культур Сибири. Синтез культур стал идеологией сибирского модернизма (Муратов П. Д., 1974).

Во второй половине XX в. в сибирском искусстве сложилось направление, которое называют «мифологическим», или «историко-культурным». Оно берет начало в творчестве Н. Я. Третьякова, Н. Д. Грицюка 1960-х гг.; «Алтайская серия» и серия «Север» Н. Третьякова, фольклорные сюжеты Н. Грицюка и ряда других региональных художников предшествовали всплеску интереса к «мифологическим» мотивам. Он отчетливо проявился в 1980-1990-е гг. в творчестве А. Бобкина, Е. Дорохова, Ю. Деева, С. Дыкова, В. Капелько, С. Лазарева, А. Сулова, Н. Рыбакова, Б. Миронова, В. Ховалыга и др. Живописно-пластическую структуру работ многих сибирских мастеров определяло современное прочтение мифологии. Художники стремились к постижению истоков духовных поисков далеких предков методом актуализации живописно-пластической системы архаических культур Сибири (Чирков В. Ф., 2002).

По мнению ряда искусствоведов (Т. Н. Высоцкая и С. В. Небогатова), в конструировании региональной стилистики в 1980-1990-е гг. отчетливо проявились два направления: первое было связано с рефлексивными технологиями освоения духовности, синтезирующими пластическую и образную специфику архаики с академическим изобразительным каноном, второе подражало эстетике авангарда, цитируя ее образный язык, насыщая живописное пространство этнические узнаваемые образы и сакральными знаками.

Взаимодействие профессионального и народного искусства Сибири, «подпитываемое» мифами и преданиями, археологическими и историческими материалами, дало мощный импульс творческим исканиям конца XX в. Но, по справедливому замечанию этнографа-сибириеведа А. М. Сагалаева, осознание и ощущение традиций, рожденных в иные эпохи, возможно лишь через их мифологическое толкование, которое, по сути, означает возникновение нового мифа о мифе. В результате со-участие и со-чувствие в сибирском искусстве второй половины XX в. выстраивалась эстетическая концепция взаимодействия «Человек – Пространство – Время», в которой архетипические константы преломлялись сквозь призму авторского видения. Эксперименты в этом направлении определяли содержание произведений В. Бугаева, С. Жукова, Л. Пастушковой, Н. Третьякова, С. Ануфриева, В. Иванкина, В. Карманов и др.

Для многих сибирских художников 1980–1990-х гг. поиски «сибирского стиля» обернулись постижением собственных культурных истоков, привели к поиску индивидуальных путей вхождения в этническую культуру. Национально ориентированные

идеалы определили эстетику широкого круга авторов, представляющих коренное население Сибири. Среди них – художники с Алтая В. Тебеков и А. Тебеков, художница из Шории Л. Арбачакова. Постигание этнических традиций стало для современных мастеров источником обретения гармонии вечных, проверенных тысячелетиями понятий и ценностей.

Интерес к древности, к этнической архаике, к ушедшим эпохам может быть проявлен и на уровне темы, и на уровне пластики, как прямое заимствование и цитата. Художники обращаются к мифологии аборигенов Сибири, к наследию древних культур, к наскальным изображениям, к традиционной деревянной скульптуре, к бронзовой пластике и этнической орнаментике. Знаковый характер во многом определяет специфику их творчества; в древних образах-знаках притягивает сочетание многозначности смыслов и их принципиальной непознаваемости.

За последние десятилетия в Сибири сформировалось поколение художников, способных на языке искусства XXI в. рассказать о вечных традициях и ценностях. Поиски региональной стилистики ярко проявились в художественной среде Алтая. Освоение прошлого становится характерной чертой регионального искусства. Интересно с этой точки зрения творчество художницы Л. Пастушковой. Одна из ее живописных работ – «Ледяная принцесса» – представляет собой опыт осмысления исторической темы, рожденной сенсационными раскопками на Алтае.

Историко-эпические мотивы доминируют в творчестве алтайских художников А. Тебекова и В. Тебекова. В их работах соединяется символическое наследие пазырыкской культуры и скифского звериного стиля с эпической героикой и этнографическими реалиями Алтая. В последние годы, по мере развития индустрии туризма, в Республике Алтай отмечается оживление промысловой деятельности и расширение изготовления сувенирной продукции, изделий декоративно-прикладного искусства. Попыткой синтеза традиционной духовной культуры с современным видением мира является живопись и графика С. Дыкова. Основной в его творчестве стала тема человека в ее архаичном пантеистическом прочтении. Конструируя собственный миф, С. Дыков опирается на глубоко прочувствованную традицию алтайского космизма, в которой человек уподобляется Вселенной, а Вселенная низводится до масштабов, соразмерных человеку.

Подобные стилистические эксперименты характерны и для декоративного искусства Алтая, где поиск современного ценностно-смыслового поля опирается на константы традиционной культуры (Маточкин Е. П., 2003). Мастера осваивают стиль, орнамент, символику традиционных национальных изделий; при этом часто образный ряд получает иную интерпретацию в соответствии с реалиями современной жизни полиэтнического сообщества. На основе философско-религиозного переосмысления языческой символики, синтеза выразительных средств современной живописи, европейской, славянской, тюркской культур отдельные художники выходят на новый уровень



развития декоративно-прикладного искусства. Примером такого творчества является деятельность мастерской художественных изделий «Кезер» (с алтайского «Резной»).

Промысел существует в Горном Алтае 15 лет. За эти годы на выставках и в художественных салонах Сибири стали широко известны художественные изделия с оригинальными названиями: «дярык», «узы», «мудра», «кекпеек». Своим появлением они обязаны Владиславу Ивановичу Хромову, художественному руководителю и основателю мастерской. В. И. Хромов, член СХ России, окончил Днепропетровский университет. Получив диплом инженера-конструктора, 4 года работал в секретном КБ и, будучи зрелым человеком, переехал с семьей на Алтай. В. Хромов – разносторонний художник. В 1970–1980-е гг. он много работает в живописи, графике, скульптуре, упорно учится и совершенствует свое мастерство, активно участвует в выставках в Горно-Алтайске, Барнауле, Кемерово, Новосибирске, Москве. Он с головой окунулся в историю духовной культуры Алтая, глубоко изучал мифологию алтайцев, легенды, предания, благопожелания, а также декоративное искусство древних племен Алтая скифской эпохи. Привлекая к делу родных, предпринимателей и обученных им мастеров, Хромов начинает работу по проектированию образцов изделий, отработке технологических процессов их изготовления, изучению сибирского рынка подобных изделий, созданию собственной методики подготовки мастеров и необходимой рекламы. «Кезер» сегодня – это около 30 мастеров и более 300 разработанных образцов и вариантов изделий, среди них – обереги, талисманы, скульптура, предметы интерьера. В оберегах «Кезера», с одной стороны, оживают сюжеты и символы ушедших эпох, с другой – отходя от простой типизации, авторы создают новый пластический язык. Разработана программа «Обращение к давним традициям художественного ремесла».

Творческая программа мастерской с первых дней строилась на изучении и использовании в работе древних региональных технологий и материалов. В результате многолетнего изучения традиций художественных ремесел кочевников и экспериментов со щепой разных пород дерева, а также с костью сформировались оригинальные художественные технологии. Обозначились самобытные направления: горно-алтайская кедровая щепка и горно-алтайская художественная кость.

Неповторимость работ Хромова кроется в использовании материалов в первозданном виде. Так, все промыслы художественной кости относятся к ней чаще всего как к материалу, который можно расчленивать в любых направлениях, чтобы изобразить задуманное, в крайнем случае вписывать свой сюжет в предоставленную природой форму. Так работают с мамонтовой, моржовой, слоновой костью, зубом кашалота, цевкой домашних животных. Хромов же предложил не пилить кость и не вписываться в нее, а использовать ее как уже готовый пластический мотив. В использовании кости как готового пластиче-



Рис. 1

Рис. 2

ского образа заложены большие возможности импровизационного тиражирования, так как в природе не существует двух одинаковых костей. В работе с кедровой щепой принят тот же принцип (рис. 1, 2).

Опираясь на новый пластический язык, основатели промысла в качестве одной из основных стратегий его развития избрали реконструкцию обереговых традиций. Талисманы и обереги особенно популярны на Алтае. Эти изделия необычайно самобытны. Яркость визуального восприятия, внешняя красота наполнена мифологическим содержанием. В оберегах «Кезера» оживают сюжеты и символы ушедших эпох, образы тюркской и славянской традиций; соединяется стилистика пазырыкской культуры и скифского стиля и древнерусская архаика. Художник, апеллируя к идейно-эмоциональному восприятию, через сплетение тем, образов, форм творит свой собственный миф. Реанимируется символика магических знаков, анимистических культов, обожествления сил окружающей человека природы.

Вырезанные в дереве, кости фигурки рождают шлейф ассоциаций, актуализирующих этническое самосознание и утверждающих общечеловеческие идеалы. Возникает художественный язык, образы которого интерпретируются на основе различных этнических традиций как близкие и понятные символы добра и силы. Так, талисман «Узы „Обь“» – две фигурки, женская и мужская, из расколотого надвое кусочка кедр – дань старинной легенде о возникновении реки Оби, родившейся от любви юного Бия и ханской дочери Катуня. Узы состоят из двух частей и стянуты узлом. Узы «Прима» представляют собой знак единства женского и мужского начал. Сущность сторон маркируется особыми знаками – «энергетичность» мужчины обозначена солнцем, а женская фигурка украшена изображением растения. На обратной стороне – сердце. Две бусины, по замыслу мастера, символизируют две индивидуальности, а одна – веру (рис. 3).

Одно из самых интересных и своеобразных изделий в мастерской – кекпеек, новая алтайская матерешка. Центральный элемент его – кость-бабка, которая знакома каждому алтайцу с детства. Естественная форма кости-бабки берется как уже готовый пластический мотив, наносится несколько мазков кистью черной и красной темперой, и рождается совершенно уникальная фигурка женщины, мужчины или ребенка. Есть скульптурки объемом 2×2×2 см, но у каждой вполне выразительны личики, прически, костюмы разных фасонов, раскраска тканей. У фигурки свой «домик» – резная пластина из горного кедр. Фи-



Рис. 3

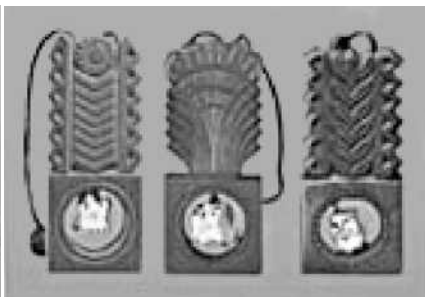


Рис. 4

гурка-кекпеек символизирует духовное начало, а ее домик — телесную оболочку, внешнюю среду, мирное дерево — вместилице жизни и повелителя судьбы. Фигурка связана единой нитью, простым кожаным шнурком, с деревом. Кекпеек задуман прежде всего как символ Алтая, путь приобщения к вселенской тайне и избавления от страха перед неизведанным (рис. 4).

Людам возвращается нечто давно потерянное и за-

бытое. Талисманы обеспечивают благополучие, защиту через слияние с природой, осознание единства с ее созидательной силой. Мастер переплавляет общечеловеческие ценности, алтайские мифы и легенды, славянские мифы в единый образный ряд. Взяв за основу архетип или знак-символ, художник пропускает его сквозь призму авторского видения мира, тем самым не только продолжая и закрепляя традиции, но и рождая новый пластический язык.

Происходит конструирование новых образов, формирующих стилистику евразийского неоязычества. Изделия «Кезера» сопровождаются системой недорогой рекламы: аннотациями, буклетами, бирками, листовками-предложениями. Они формируют текстовую фактуру новой синтетической мифологии, содержат универсальные наставления или пожелания, которые призваны успокаивать и обеспечивать уверенность обладателю оберега/талисмана.

Творчество сибирских мастеров становится опытом синтеза искусства Запада и Востока.

#### Источники и литература

1. Гурьянова Г. Г. Сибирские древности в творчестве Б. Миронова // Декабрьские диалоги. Вып. 6. Омск, 2004. С. 40–43.
2. Маточкин Е. П. Лики далеких предков // Восточная коллекция. 2003. № 4. С. 16–26.
3. Муратов П. Д. Художественная жизнь Сибири 1920-х гг. Л., 1974.
4. Назанский В. О. Творчество Н. Рыбакова и проблема регионального художественного самосознания // Искусство народов Сибири: традиции и современность. Новосибирск, 1994. С. 46–47.
5. Червоная С. М. Все наши боги с нами и за нас. Этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России. М., 1999.
6. Чирков В. Ф. Изобразительное искусство Сибири середины XX — начала XXI века. К постановке проблемы пространственно-временного бытия произведения искусства (теоретико-методологический аспект) // Декабрьские диалоги, Вып. 6. Омск, 2004, С. 94–100.
7. Эдоков А. В. Декоративное искусство Горного Алтая с древнейших времен до наших дней. Горно-Алтайск, 2001.

## О выставке музыкальных инструментов «Чарующие звуки музыки»

М. М. Резонтова

*«Музыка похожа на океан, а музыкальные инструменты подобны островам, разбросанным в океане...»*

*А. Сеговия, испанский гитарист*

Сокровища музыки, накопленные в течение веков поколениями людей, необычайно многообразны. Музыка окружает нас повседневно, всюду и везде, в труде и быту, в дальних поездках и дружеских встречах, в дни всенародного горя и праздничных гуляний. Музыкальные звуки сопровождают нас на протяжении всей жизни. Трудно найти человека, который мог бы прожить без музыки, обойтись без каких-либо простейших музыкальных впечатлений. Иногда слова бессильны передать человеческие чувства, музыка сильнее любых слов запечатлевает тяжесть утраты, глубину людского горя или радость рождения, счастье любви. Ласковый напев колыбельной выражает сильнее любых слов красоту материнства, нежную человечность; никакие самые красноречивые слова не заменят сердечного напева женщины-матери.

Общественное назначение музыки может быть самым разным. Есть музыка оперная и балетная, симфоническая и камерная, военная и культовая, народная и эстрадная. Мир музыки поистине безбрежен. Он охватывает разные исторические эпохи, слои об-

щества, национальные традиции. Хочется подчеркнуть, что музыка во многом отличается от других искусств: ее выразительные средства и образы не столь наглядны, как образы живописи, театра, кино. Язык точных понятий ей чужд. Музыка оперирует средствами чисто эмоционального воздействия, обращается преимущественно к чувствам и настроениям людей [1].

Немало мифов, сказок и легенд создано народами разных стран о музыке и музыкальных инструментах. Они становятся поистине волшебными, оживают и обретают свой голос благодаря искусству народных музыкантов-исполнителей, великой силе которого покоряются даже могущественные явления природы.

Богат и разнообразен мир музыкальных инструментов. С древнейших времен до наших дней сопровождают они жизнь человека, от тетивы лука до скрипки Страдивари, от примитивных деревянных инструментов до современного синтезатора.

Материалы археологических раскопок, наскальные изображения и фрески свидетельствуют о том,

как высоко почитали музыкальное искусство в древности. Ему приписывали божественное происхождение. В Шумере и Вавилоне в честь музыкальных инструментов совершали даже жертвоприношения. В легендах и сказаниях разных времен и народов отразились представления о высоком предназначении музыки, о силе воздействия искусства игры на музыкальных инструментах. Всемирно известен миф о древнегреческом певце Орфее, который своим пением и игрой на кифаре сумел покорить не только диких зверей, но и обитателей подземного царства Аида. В древней Руси родилась былина о певце-гусларе Садко, успокаивающем даже море. В Казахстане рассказывают старинную легенду о старике, похоронившем семь сыновей и сложившем семь погребальных плачей, исполненных на куске дерева с натянутыми семью струнами, так появился музыкальный инструмент — жетыген.

Но история музыки знала мрачные времена, когда инструменты объявляли «вне закона»: «А где объявятся домры, сурны, гусли и всякие гудебные бесовские сосуды, то все велеть вынимать, и изломав те бесовские игры, велеть жечь», — таким был царский указ, направленный воеводам в 1649 г., об изгнании скомоухов — первый профессиональных русских музыкантов, творчество которых противостояло церковной идеологии. Тогда же на берегу Москвы-реки состоялось сожжение пяти возов русских народных инструментов. Не избежали «мусульманского гнева» и другие инструменты. Сапаи — шумящий узбекский инструмент — считается «нечистым», сурнай в Хорезме до сих пор связывают с именем сатаны, казахские домбры тоже, оказывается, считались «греховными» инструментами, потому что еще Мухаммед отрекся от них, видя в этом дело рук нечистого.

В национальном гербе Ирландии есть арфа. Это, пожалуй, единственная страна, избравшая своим символом музыкальный инструмент. И не случайно, когда в XVI в. движение за национальное освобождение охватило всю страну, барды-арфисты со своими героическими песнями были живым олицетворением народного патриотизма и в равной степени объектами ненависти его врагов, поэтому лорд Барримор приказал хватать и вешать без суда и следствия каждого арфиста. Поистине никогда музыка и музыканты не преследовались столь жестоко, как в те дни!

На протяжении многовековой истории каждый народ создавал свою национальную музыку и самобытные инструменты. Так, например, только на Украине бытовала бандура, только в Грузии — струнный щипковый чонгури. В то же время появились и однотипные инструменты: у русских, украинцев и белорусов — сопель, жалейка, гусли; у армян и азербайджанцев — зурна, тар, кеманча, саз и т. д.

Народные музыкальные инструменты стали основой для профессиональных: из народной возникла современная флейта, из средневекового шаломо — кларнет; восточная зурна и бытовавший в средние века шалмей послужили прототипами современного гоубоя. Народным инструментом в прошлом была и скрипка.

Со временем музыкальные инструменты видоизменялись, совершенствовались и заменялись новыми. Мастерство и постоянный поиск нового, интуиция и вдохновение помогали создавать непревзойденные по звучанию музыкальные инструменты. Руки безымянных народных умельцев и прославленных мастеров украшали их разноцветными камнями, резьбой, инкрустацией, превращая в настоящие произведения декоративно-прикладного искусства.

В этнографическом музее в декабре 2004 г. впервые открылась выставка музыкальных инструментов «Чарующие звуки музыки». В экспозиции были представлены более 50 музыкальных инструментов из фондов музея, охватывающие период середины XIX–XX вв., и несколько инструментов из частных коллекций жителей нашего города.

Фондовая коллекция музыкальных инструментов формировалась много лет путем сбора экспонатов сотрудниками музея в командировках и экспедициях по селам области. Некоторые инструменты горожане приносили в музей за символическую плату, а иногда просто дарили. Поскольку наша область многонациональная, экспонаты были представлены по народам. Наиболее широко показаны казахские народные музыкальные инструменты, почти все струнные: домбра, шертер, кобыз, жетыген; духовые: сыбызгы, саз сырнай; самозвучащий или шумовой — асатаяк и даже простейший ударный тай туяк.

Ваше внимание непременно привлечет домбра, отличающаяся легкостью и необычностью формы, подаренная этнографическому музею в 1980 г. Дирекцией художественных выставок Министерства культуры Казахской ССР. Ее корпус изготовлен из ореха, гриф — из березы, а дека — из ели. Много любви и душевного тепла было вложено неизвестным мастером в изготовление этого инструмента. Корпус домбры инкрустирован тонким слоем кости и замысловатыми завитками из металлического сплава, а дотронешься до струны — она запоет, и зазвонит голос удивительно красивый и нежный.

Домбра сопровождает человека с XIV в., упоминания о ней были найдены еще в средние века в работах Аль-Фараби. Лучшими композиторами и исполнителями стали Курмангазы, Даулеткерей, сын Абая — Акылбай и внук Исраил. Домбра развивалась и совершенствовалась. К середине XX в. появляется четыре ее разновидности: домбра-прима, домбра-альт, домбра-тенор, домбра-бас, входящие в состав оркестра казахских народных инструментов.

Одним из более древних представителей казахских струнных щипковых инструментов является предшественник домбры — шертер, в переводе с казахского языка «шертип ойнау» означает «извлечение звука щипком». Шертер отличается от домбры меньшим размером, более сильным звуком и отсутствием ладов на коротком грифе. Древний шертер выдалбливали из цельного куска дерева, в качестве струн использовали конский волос, со временем инструмент прошел реконструкцию, и в более поздний период корпус стали обтягивать рыбьей или козлиной кожей, а струны использовать жильные. В народ-

ных преданиях повествуется о том, как звуками шертера пастухи собирали свое стадо, сопровождали песни, сказания и легенды. Такой тип инструмента встречается у калмыков и монгол, тувинцев и хакасов, а также у народов Горно-Алтайского края.

Шертер, демонстрируемый на выставке, любезно предоставил оператор Областной филармонии Шакиров Болат, мастерски владеющий игрой на этом инструменте.

До недавнего времени мало что было известно о древнем шумовом инструменте – асатаяк, который встречается двух видов: фигурный деревянный корпус, внутри которого навешаны металлические звенящие предметы, или просто изогнутая палка с шестью настроенными колокольчиками. Инструмент встречался среди шаманов (баксы) и использовался во время проведения обряда. Знахарь проделывал магические движения, издавал гортанные звуки и потрясал «жезлом» – перевод слова «асатаяк». Наш инструмент часто использует для шумового звенящего эффекта в своих выступлениях артистка филармонии Мария Саркисян.

Повествует о богатырской силе духа казахского народа один из старинных музыкальных инструментов – жетыген, очень похожий на гусли, встречающийся также и у жителей западной Сибири. Существует старинная легенда о рождении жетыгена, записанная искусствоведом Болатом Сарыбаевым в 1966 г. во время экспедиционной поездки по югу Казахстана. «В лютую зиму поселилась в юрте горе. Смерть уносила детей одного за другим. Убитый горем отец в отчаянии после каждого умершего сына складывал погребальный плач и исполнял его на куске дерева с натянутыми струнами. После семи умерших сыновей появился жетыген – инструмент «семь струн». На выставке представлен инструмент современный, реконструированный, на котором играют музыканты-исполнители из с. Бозанбай Уланского района.

Каждый народ нашего региона сохраняет и возрождает свою духовную и материальную культуру. Духовная культура азербайджанского народа представлена народными музыкальными инструментами, весьма разнообразными и самобытными. Экспонируемые на этой выставке тар, гавал и кеманча отражают лишь небольшую часть музыкальной культуры народа Кавказа. Эти инструменты и многие другие предметы были переданы в дар этнографическому музею в 1999 г. из Государственного музея народного прикладного искусства Азербайджана в Баку. Одним из наиболее интересных является кеманча – смычковый инструмент с небольшим шарообразным корпусом, выполненным из тутового дерева, сверху затянутым бычьим пузырем и с длинным грифом, украшенным перламутром. Во время игры кеманчу держат перед собой вертикально, поставив ее металлической ножкой на колено. На ней аккомпанируют народным песнями и танцам, исполняют и сольные произведения.

Тар, или тари, щипковый инструмент, издавна распространен у народов Закавказья и Средней Азии.

Корпус тара напоминает восьмерку, верхняя часть которой затянута мембраной из бычьего пузыря, а струны выполнены из стали. В верхнем регистре звук звонкий, а в нижнем – приглушенно-бархатный, привлекают его роговым медиатором. Тар используют как сольный, ансамблевый и оркестровый инструмент.

Гавал – азербайджанский бубен крупного размера с подвешенными внутри обода металлическими шляпками и колечками. Применяется для сопровождения пения и танцев.

В этнографическом музее содержится богатая коллекция экспонатов, рассказывающая о материальной и духовной культуре корейского народа. На нашей выставке представлены самые распространенные музыкальные инструменты в Корее. Огромный интерес представляют пять барабанов, разной формы, разных размеров, просто металлические и деревянные, затянутые с обеих сторон кожей. Звук привлекается ударом колотушки, одной или двумя деревянными палочками или непосредственно руками. Широко распространенный у большинства народов ударный инструмент барабан со времен далекой древности употреблялся для сигналов, сопровождения плясок, военных шествий, религиозных обрядов. В Корее это излюбленный инструмент, без него не обходится ни одно мероприятие, ни один праздник.

С XI в. в Корее бытовал струнный щипковый инструмент каягым напоминающий большие гусли. Изготавливали его из цельного куска дерева, на который натягивали 12 жильных струн. Настройка осуществлялась не колками, а особыми толстыми шнурами, каждый из которых соответствовал одной струне. Свободные концы шнуров в виде густой тяжелой бахромы падали отвесно со струнодержателя.

Каягым в экспозиции выставки был изготовлен в г. Сеуле в Южной Корее и подарен в 1998 г. музею преподавателем корейского языка Уком Джон. Этот инструмент украшен перламутром и костью. Он обладает большими выразительными и акустическими возможностями. На каягыме играют женщины, сидя на полу и держа инструмент на коленях, они нежно зашипывают поочередно струны, и рождается звук долгий и звонкий, как летящий аист, изображенный на корпусе инструмента. Просматривая и изучая специальную литературу, я обнаружила, что музыкальные инструменты очень похожие на каягым встречаются в Монголии и Китае.

Большое многообразие русских музыкальных инструментов демонстрируется на выставке. Среди струнных можно увидеть балалайку и мандолину 1940-х гг., которые были приобретены у жителей города Усть-Каменогорска. Домра, очень модная в России в начале XVIII в., широкое распространение на территории ВКО получила только в середине XX в. Демонстрируемая домра была выполнена ручным способом в начале XX в. мастером Рудаковым, проживавшим под городом Зырянск. При изготовлении он использовал три породы дерева: сосну, березу, клен.

Одним из древнейших струнно-щипковых инструментов восточных славян являются гусли. Их исто-

рия насчитывает более 14 веков, первые датированные сведения о них относятся к 591 г. Гусли были широко распространены у скоморохов и сказителей, об этом рассказывают русские летописи и сказания, песни и былины, сказки и пословицы. К концу XVII в. в России существовали шлемовидные, крыловидные и прямоугольные гусли. До наших дней в основном сохранились крыловидные, или звончатые гусли, имеющие форму крыла и 14 струн. На выставке можно увидеть детские звончатые гусли, выполненные в традиционном стиле в конце 1990-х гг.

В фондах музея хранится около 20 клавишно-пневматических язычковых инструментов – гармошек, баянов и аккордеонов. Наряду с балалайкой гармошка стала популярнейшим народным музыкальным инструментом, хотя попала из Германии в Россию только в 1830-е гг. Производство первых русских гармоник возникло в Туле, а впоследствии и в других городах России, по названиям которых они и стали потом называться: саратовская, вятская, ливенская, елецкая, касимовская. На выставке показана одна из самых старых гармошек середины XIX в., выпущенная в Туле.

На Руси издавна известны пастушеский рожок и жалейка, – духовые инструменты. На рожках исполняли пастушеские сигналы, песни, танцы, сопровождали хоровое пение. На жалейках исполняли двухголосные мелодии и использовали с гусями или гармоникой. На территории ВКО рожок и жалейка бытовали в основном в старообрядческой среде.

Древнейшие музыкальные инструменты глиняные свистульки в форме птиц, животных и рыб присущи народам России, Белоруссии, Украины, Прибалтики. Их относят к типу окариновых, с итальянского «окарина» означает «утенок». В глубокой древности эти примитивные инструменты сопровождали языческие обряды и праздники. В настоящее время яркая и нарядная свистулька сохранилась как детская музыкальная игрушка. До середины 1990-х гг. в городе Усть-Каменогорске на комбинате строительных материалов существовал цех по изготовлению керамических изделий, в числе которых выпускали огромное

количество свистулек, расписанных вручную. На сегодняшний день нам известен мастер, работающий с глиной и владеющий мастерством изготовления свистулек, – Раиса Анатольевна Бобровская. Ее руками было вылеплено и расписано много разных свистулек. На выставке демонстрируется более 10 свистулек, привезенных из Екатеринбургской области.

Наиболее интересный и довольно редкий инструмент, сохранившийся в г. Усть-Каменогорске, – фисгармония. Появилась она в 1810 г., почти в то же время, что и гармоника, но ее изобретение приписывается французу Гренье. В ней также имеются язычки, мех и клавиатура, но это комнатный инструмент, чем-то напоминающий пианино и ни в каких уличных гуляниях, как гармоника, не участвовавший. Первые фисгармонии были небольшими по размеру, но к середине XIX в. они стали довольно громоздкими, по числу клавиш почти сравнялись с фортепиано, а кроме того, обзавелись дополнительными регистрами и получили возможность варьировать тембр. Звучание фисгармонии напоминает звучание органа. Этот инструмент стали выпускать и в России, но лишь до середины XX в., а позже их реконструировали в органы и выпускали еще до середины 1970-х гг. на ленинградской фабрике «Красный партизан». В г. Усть-Каменогорске фисгармонии бытовали в богатых немецких домах, а когда в 1990-е гг. началась массовая эмиграция немцев из Казахстана, свои любимые инструменты хозяева оставляли в католических и лютеранских приходах или молельных домах других религиозных конфессий. Выставленная фисгармония была приобретена в для музея в церкви адвентистов седьмого дня. Сейчас в городе проживает очень мало музыкантов, умеющих играть на этом инструменте, и фисгармония скорее принадлежит истории.

Находящиеся в новой экспозиции музыкальные инструменты позволяют убедиться в том, что народы нашей области сохранили свою музыкальную культуру. Не перевелись народные мастера, постоянно ищущие что-то новое в изготовлении музыкальных инструментов, растет число исполнителей, возрождающих народное музыкальное искусство.

#### Источники и литература

1. Нестьев И. В. Учитесь слушать музыку. М.: Музыка, 1987. С. 5–11;
2. Леонова Н. А. Музыкальные инструменты. Вып. 1. Буклет из 18 фотооткрыток. М.: Планета, 1986.
3. Садоков Р. Л. Тайна сладкозвучной арфы // Советская этнография. 1970. № 2. С. 164.
4. Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алматы: Жалын, 1978. С. 35–46.
5. Иванова Е. В., Сеницын А. Ю. «0 новой экспозиции в МАЭ РАН»// Этнографическое обозрение. 2004 № 3.
6. Гжарян С. С. В мире музыкальных инструментов. М.: Просвещение, 1985.
7. Михеева Л. В. Музыкальный словарь в рассказах. М.: Советский композитор, 1988.

## Об атрибуции иконы «Святитель Иннокентий Иркутский» из собрания Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

П. Н. Сушко

При первом знакомстве с коллекцией икон Восточно-Казахстанского областного этнографического музея (ВКОЭМ) в феврале 2003 г. мое внимание привлекла икона в черном киоте неизвестного святителя в священническом облачении [1] (рис. 1).

Драматическими были обстоятельства поступления экспоната в музей. Икона случайно найдена в 1950 г. в мусорном отвале у озера «Грязное» жителем с. Кормиха Новогорьевского района Алтайского края Прокопием Михайловичем Быковым, 1911 г. р., у которого ВКОЭМ и приобрел ее в 1982 г. [2]. У киота отсутствовал задник и стекло на сломанной наружной рамке, поверхность иконы была покрыта сетью кракелюр, имелись утраты красочного слоя и тонкого слоя левкаса по краям, на митре и выше ее, царапина под правым глазом, крестообразная царапина и след от термического ожога на правой ленте омофора.

Святитель на иконе облачен в фелонь, омофор и митру, украшенную самоцветами. Изображение — поясное, с поворотом три четверти влево. В правой руке святой держит напестольный крест, в левой — четки, на груди — наперсный крест. Интересной особенностью иконы является то, что синяя фелонь украшена белыми и красными полосами. Лицо святителя с заостренными, болезненными чертами исполнено внутреннего достоинства, удивительно сопряженного со смирением. Нимб вокруг головы отсутствует, есть небольшое сияние вокруг митры.

Загадка иконы с неизвестным святителем не давала мне покоя. Поиск начал с изучения обширной иконографии русских святых, и это вскоре дало результаты. Так, просматривая «Энциклопедию православной святости» [3], увидел знакомое изображение русского святителя на московской иконе XIX в., по типу лица, облачению и характерным атрибутам полностью соответствующее изображению святителя на иконе из ВКОЭМ. Святой носил имя епископа Иннокентия Иркутского. Московская икона отличается от нашей иконы басмой с растительным орнаментом и более молодым лицом святителя (рис. 2).

Находка заставила вернуться к более детальному изучению иконы святителя из ВКОЭМ. Обследование она под семикратным увеличением позволило обнаружить в верхнем правом углу иконы малозаметную, полустертую надпись желтой краской: СВ [...] ентий епи [...] Иркут [...]. (рис. 3). В пользу того, что перед нами именно Иннокентий Иркутский, свидетельствуют также синий, красный и белый цвета, присутствующие на фелони, что соответствует колору Андреевского флага. Теперь уже не осталось сомнений, что передо мной икона святого Иннокентия, епископа Иркутского и Нерчинского.

Чем же прославил себя русский святитель Иннокентий Иркутский?

В миру он носил имя Иоанна Кульчицкого, происходил из родовитой дворянской семьи в Чернигов-

ской губернии [4]. С 1695 г. обучался в Киевской коллегии (по другим источникам — Киевской духовной Академии). В 1709 г. он принял постриг в Киево-Печерской лавре и был рукоположен в иеромонахи. В 1710 г. был вызван в Московскую славяно-греко-латинскую академию, где преподавал словесность, и в 1714 г. стал префектом Академии и преподавателем философии, метафизики и нравственного богословия, наблюдал за порядком жизни академистов. В 1719 г. был вызван в Санкт-Петербург в Александро-Невский монастырь и в сане соборного иеромонаха назначен на корабль «Самсон», откуда вскоре был переведен в финляндский корпус в городе Або, в сане обер-иеромонаха флота, и возглавил флотское духовенство. С конца 1720 г. он исправляет должность наместника Александра-Невской Лавры. 5 марта 1721 г. был рукоположен в присутствии Петра I в сан епископа Переяславского «в хинское государство (Китай) для проповеди слова Божия и ради размножения православной веры». 19 апреля того же года новоназначенный епископ отправился к месту назначения в сопровождении 12 человек, но только к марту 1722 г. добрался до пограничного городка Селенгинска и ожидал здесь разрешения из Пекина, чтобы отправиться в Китай. Но в результате нерасторопности русских властей и интриг иезуитов китайское правительство не разрешило «Великому Господину Иннокентию» быть в своем государстве. Так епископ был вынужден остаться в Забайкалье на целых пять лет, без средств и в полной неизвестности, терпя крайнюю нужду и находя утешение и твердость лишь в ежедневном богослужении, в свободное время занимаясь иконописью и беседами с бурятами-буддистами.

Только в 1727 г. свершилось назначение пастыря епископом новообразованной епархии Иркутской и Нерчинской. Здесь в последние годы жизни, преодолевая болезни, неутомимо работал он в обстановке грубых нравов и пороков местного населения. Прилагал много усилий в борьбе с грубыми языческими обрядами, приучая верующих соблюдать святость брака, посты и исполнять важнейшие христианские заповеди. Организовал школу для подготовки священников, открывал новые церкви, изыскивал средства для необходимого оснащения церквей и монастырей. По отношению к он был пастве строгим, но справедливым, простым и общедоступным, кротким и смиренным. Скончался епископ Иннокентий 27 ноября 1731 г. В 1769 г. при исправлении церкви тело епископа, одежда и гроб были найдены нетленными. 19 января 1805 г. многострадальный епископ был прославлен в лике святых православной церкви. Память о святителе отмечается 22/9 февраля и 9 декабря / 26 ноября (по новому и старому стилям соответственно) [5].

Обратимся к стилиевой принадлежности иконы. Композиция иконы необычна: несколько вытянутые



Рис. 1



Рис. 2

пропорции фигуры святителя, отсутствие ковчега и поля. По этим признакам наша икона перекликается с украинской иконой «Св. Пантелеимон» из собрания ВКОЭМ [6]. Колорит иконы нетипичен для собственно русских икон: доминируют зеленые тона (бирюзовый, зеленоватый), которые дополняются пятнами чистого красного и синего цветов с характерным присутствием чистого желтого цвета, заменяющего позолоту. Практически отсутствуют пробелы. Все эти признаки типичны для украинской иконы, стиливой разновидности фряжской иконы, бытовавшей как собственно на Украине, так и в Западной Сибири, на Алтае и сопредельных территориях. Подобное построение колорита и композиции мы видим в украинской иконе «Святитель Иоасаф Белгородский» из Троице-Сергиевой Лавры [7] (рис. 4). Тонкий левкасный слой, сетчатые кракелюры, фряжский тип письма, наконец, трехчетвертной поворот фигуры влево свидетельствуют в пользу того, что икона написана на стыке XIX и XX вв.

Наконец, чисто только украинскими пристрастиями можно объяснить волю заказчика на изготовление национально стилизованной иконы почитаемого сибирского святого, этнического украинца. В деревне Кормиха, недалеко от которой нашли икону, вхо-

дившую, по легенде, в иконостас сожженной церкви этого же села, жили переселенцы с Украины, к которым принадлежал передавший в музей икону Прокопий Михайлович Быков, род которого переселился на Алтай с Украины в 1930-е гг. [3].

На территории Восточно-Казахстанской области до 1917 г. существовали два храма, посвященных святому, — домовая церковь в учительской семинарии города Семипалатинска и молитвенный дом в с. Троицком, населенном преимущественно украинцами [8].

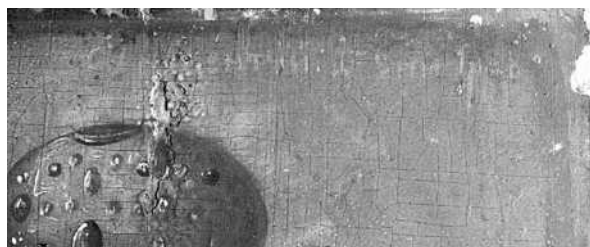


Рис. 3



Рис. 4

Итак, исследование иконы неизвестного святителя из ВКОЭМ в конечном итоге позволило дополнить иконографию святых музейного собрания первой иконой святителя Иннокентия, епископа Иркут-

ского и Нерчинского, и уточнить ее стилиевую принадлежность и датировку. Статья посвящается 200-летию канонизации Иннокентия Иркутского.

#### Источники и литература

1. ВКОЭМ, КП XXIX–11735, дерево, левкас, темпера, 17,2×13×1,7 см.
2. Сведения взяты из акта приема ВКОЭМ № 302, 1982.
3. Энциклопедия православной святости. М., 1997. Т. 1. С. 246.
4. Родился между 1680 и 1682 гг.
5. Русский биографический словарь. Спб., 1897. Т. «Ибак – Ключарев». С. 108. Энциклопедия православной святости. М., 1997. Т. 1. С. 245–246.
6. Сушко П. Н. Украинские иконы в собрании ВКОЭМ // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Сб. Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 275.
7. Энциклопедия православной святости, М, 1997. Т. 1. С. 270.
8. Календарные и справочные сведения по Семипалатинскому, Павлодарскому, Усть-Каменогорскому, Зайсанскому, Каркаралинскому уездам за 1914 г. Фонд редких книг ВКОЭМ. Кпо-18-20472. С. 8, 72.

## Расписные прялки конца XIX – начала XX вв. на территории ВКО

*В. Черкашина*

В фондах музея имеется коллекция деревянных расписных прялок, сбор которых осуществлялся с 1974 г. Коллекция собрана в 2 регионах старообрядческих сел Восточного Казахстана: «поляцком» [1; с. 2, 6, 9, 12] и бухтарминском с прилегающими к ним территориями.

Значительная часть прялок – из сел «поляков». Объясняется это тем, что в этом регионе в с. Бутаково первоначально находился школьный музей [2]. (В 1978 г. этнографический музей в с. Бутаково получает статус областного этнографического музея, а в 1983 г. переехал из села в областной центр – Усть-Каменогорск. В 1979–1981 гг. существовал филиал от музея в с. Быструха, что также способствовало увеличению числа предметов, собранных в этой местности). Активно осуществлялся сбор предметов в близлежащих селах, поэтому многочисленны предметы из этих мест, в частности прялки. А в бухтарминские села из-за их отдаленности добраться было не так просто, экспедиции, командировки были нечасты. Не было и целенаправленного сбора прялок. Поэтому прялок из старообрядческих бухтарминских сел в коллекции музея всего шесть.

В прежние времена все ткани для обихода изготавливали своими руками, а пряжу делали с помощью прялки. В XIX в. и в первой половине XX в. прялка была необходимым атрибутом повседневной жизни женщины. «При помощи прялки делали пряжу: веревками укрепляли кудельку на лопаске, садились на донце и, вращая одной рукой веретено, другой тянули из кудельки нить. Нить наматывали на веретено» (Немцова Тамара Михайловна, 1926 г. р., уроженка с. Карагужиха, Глубоковский район) [2].

Но прялки были не только орудием труда: украшенные росписью, они были и произведением искусства. Чаще их изготавливал и расписывал сам мастер. Любимые и бережно хранимые женщинами, прялки дошли до наших дней: с ними были связаны воспоминания о юности, молодости. Обычно муж делал прялку жене, жених – невесте, дед – внучке. С прялками девушки отправлялись на деревенские вечерки-посиделки. Так, Акулине Даниловне Бояриновой 1909 г. р., уроженке с. Быструха Глубоковского

района, до замужества вручили прялку. С прялкой она ходила на вечерки, где по наказу матери надо было напрясть «2–3 рученьки». С одной из вечеров ее выкрал будущий муж и увез в с. Александровку (т. е. замуж «бегом ушла»). Не показывались родителям целый месяц, но потом приехав в родительский дом, упали к их ногам. Отец взял кнут, ударил каждого по спине, благословил и простил. Прялку хранили в доме как память [2].

Прялка – орудие для ручного плетения нити, состояла из вертикального стояка с лопаской, к которой привязывали кудель (пряжу), и донца – горизонтальной доски для сидения пряжи. Причем лопаску здесь называли «личиком», вертикальный стояк – «ножкой», «точкой», а горизонтальную доску – «копылом».

В коллекции музея имеются прялки цельные, коренные, выполненные из одного куска дерева. Корень дерева шел на изготовление донца, постепенно переходил в ножку и заканчивался лопаской. В музее 64 расписные прялки, коренных – 6, 2 из них из с. Верх-Уба Шемонаихинского района, остальные – из Бухтарминского региона. Наиболее многочисленны токарные прялки, с точеными ножками в виде колец, шариков, балясин. Форма лопаски – в основном удлиненная, верх прямоугольный, иногда с различными симметричными вырезами, низ с выемками, дугообразными, копытообразными вырезами, с серьгами различных форм. Реже лопаска сужена сверху либо наоборот.

Для росписи прялок характерна свободная кистевая техника исполнения. Орнамент цветочно-растительный. Элементы росписи – круг, цветок, листья разнообразной формы. Фон росписи оживляется спиральными завитками, шариками, пятнышками, ягодками. Основной техникой росписи – «разбел»: оживки (в цветах, листьях, ягодках) и «разживки» черных штрихов, линий. Цветные травки, черные приписки, белые «оживки» объединяют композицию. Число красок невелико, плоскость фона едина по цвету. Если фон росписи светлый, то «разживку» выполняют темными тонами. Темный фон подчеркивает яркость красочной гаммы.



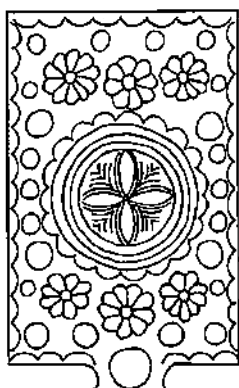


Схема 1

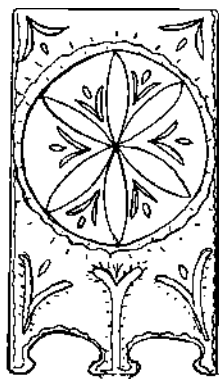


Схема 2

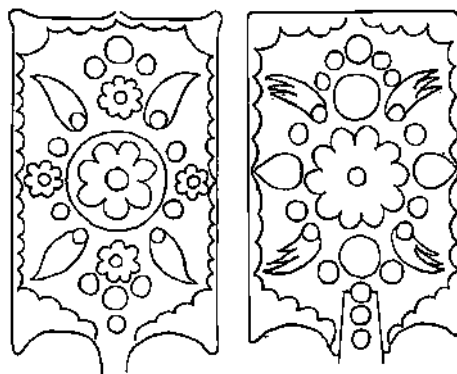


Схема 4

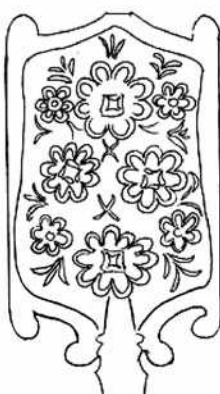


Схема 3

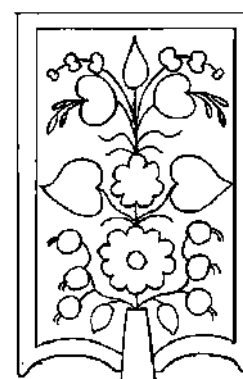


Схема 5

В коллекции музея на прялках наиболее часто встречаются различные варианты следующих композиций.

1. Центрическая – большие и малые круги с вписанной в центре 4-, 6-лепестковой розеткой в обрамлении гирлянды из цветов, листьев, ягод.

2. Вариант этого мотива с более сдержанной орнаментацией, когда 4-, 6-лепестковая розетка выделяется на одноцветном фоне, с

небольшим количеством элементов росписи (в углах двулистники с бутонами либо единичные цветы – встречаются различные вариации этой темы).

3. Цветы расположены ромбом, четыре цветка в центре лопапки соединены веточками-приписками.

4. В центре расположен большой цветок с симметрично отходящими ягодками, шарами, цветочками.

5. Цветы расположены по вертикали один над другим, образуют как бы ствол дерева, от них отходят листья, ягоды, мелкие цветы.

Большой оригинальностью и красотой отличается прялка из с. Снегирево Зырянского района, ГИК 19-64-96 (рис. 2). Композиционно рисунок соответствует схеме 4, но с вариациями. Прялка выделяется профессиональным владением резьбой, росписью, живописностью, сохранностью красок. На праздничном оранжевом фоне в центре эффектно выглядит сине-белый цветок с зелеными, желто-коричневыми листьями, желто-белыми цветами. Композиция из геометрических резных фигур с раскраской украшает и обратную сторону лопапки. Это единственная прялка, украшенная резьбой. По технике росписи, резьбы видно, что мастер свободно владел этими ремеслами.

На наших прялках не получила большого распространения древнейшая композиция с птицами, сидящими на дереве (кусте, вазоне и т. д.). В полном объеме эта композиция представлена на цельной прялке (ГИК-154-83) из с. Верх-Уба Шемонаихинского района (рис. 2). Роспись на лопаске выполнена искусно, привлекательна художественным исполнени-

ем, законченностью сюжета. На зеленом фоне выделяется яркая красочная роспись, выполненная небольшим числом красок: над оранжево-желтым букетом нарисованы две изящные оранжевые птицы в обрамлении гирлянд из оранжевых, оранжево-белых бутонов, выходящих внизу из вазона. Другая прялка (ГИК-XXV-9188) из с. Быструха Глубоковского района – с более

простой композицией (рис. 3, 4). Обратную сторону нижней половины украшает роспись с птицами. Мастерски выписаны две симметрично расположенные белые птицы с сине-белыми ягодками.

А на прялке из с. Верх-Уба Шемонаихинского района (ГИК-XXV-9188) нарисован вполне самостоятельный сюжет (рис. 5). На обратной стороне нижней половины профессионально выполнена роспись, с синей птичкой, сидящей на ветке (рис. 6).

В коллекции имеется прялка с редким сюжетом: с людьми (КП XV-5100) (рис. 7). На зеленом фоне лопапки нарисованы в рост мужчина и женщина. Они держат одной рукой ствол цветущего дерева. Интересно, что одежда, прическа городского стиля: мужчина – в черном костюме, с короткими волосами, женщина – в розовом платье, с розовыми волосами, с прической. На обратной стороне лопапки внизу нарисован



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

крупный розовый цветок с отходящими влево и вправо мелкими розовыми цветочками с черными веточками-штрихами, образующими контур наподобие удлиненного ромба.

Своеобразна прялка с космогоническим сюжетом (ГИК-ХVII-5368) из с. Мало-Убинка Глубоковского района (рис. 8) Оранжевый фон лопаски окаймлен черным цветом, в центре – три вписанных круга, внешний круг с короткими лучами. Внизу, под кругами, черным контуром нарисованы треугольные фигуры с вершинами. Две стороны фигуры и вершинки – с отходящими лучами. Между фигурами – черная планка с лучами, отростками. Миниатюрные круги-солнышки расположены в углах, сверху – посередине, внизу – по сторонам. Схематично сюжет соответствует схемам 1, 2, с явными солярными символами, знаками солнечной энергии.

Необычен сюжет прялки из с. Топихи Глубоковского района (ГИК-811-3661) (рис. 9). На темно-зеленом фоне лопаски нарисован круг с колесом, стилизованным солнышком, окаймленным с двух сторон по вертикали волютообразными завитками. Вверху – стилизованная лирообразная фигура, внизу – ствол с отростками. Рисунок коричнево-бордовый с белой прорисовкой. Здесь знак солярной символики используется как орнаментальный мотив, имеющий декоративное значение. Сюжет росписи соответствует схемам 1, 2, но с вариантностью.

В целом коллекция расписных прялок в музее от-

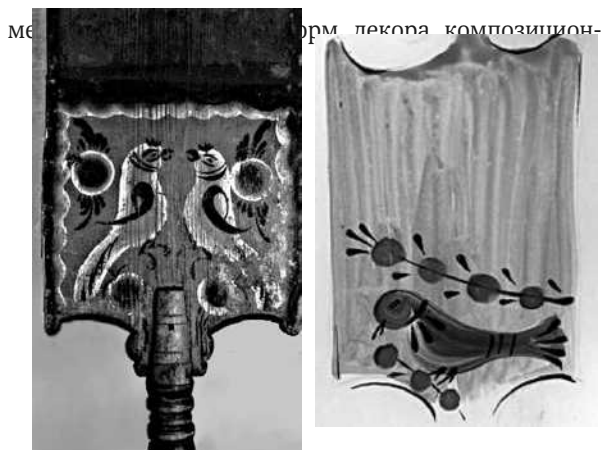


Рис. 5

Рис. 6

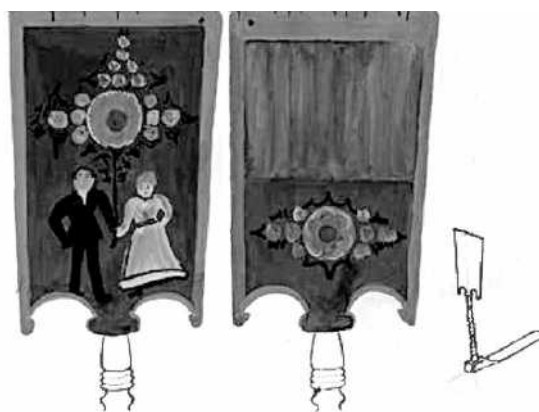


Рис. 7

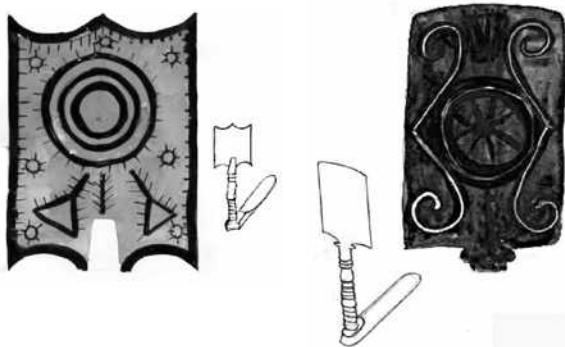


Рис. 8

Рис. 9

ного и цветового решения, имеет общие характерные черты с урало-сибирской росписью, но со своими особенностями.

#### Источники и литература

1. Блонквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л. 1930.
2. Материалы архива Восточно-Казахстанского областного этнографического музея.
3. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
4. Барадудин В. А. Основы художественного ремесла. М., 1979.
5. Жеглова Е. К. Русская народная живопись. М. 1984.
6. Фролова Е. Чистый источник. М., 1983.
7. Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири: Новосибирск, 1989.

# 6

## История и современные методы этнографических исследований

## Организация научных исследований В. В. Радлова в 1859–1870 гг.

Е. А. Артюх

Фридрих Вильгельм Радлов (Friedrich Wilhelm Radloff) – известнейший русский ученый иностранного происхождения. Летом 1858 г., в возрасте 21 года, он успешно защитил диссертацию на степень доктора философии в Берлинском университете и покинул свою родину, переехав в Россию, в Санкт-Петербург. Здесь он стал востоковедом-тюркологом, ординарным академиком, и приобрел мировую известность благодаря своим трудам. Интерес к восточным языкам проявился у молодого исследователя еще в университете, где его учителями были такие прославленные филологи, как Ф. Бопп, В. Шотт, Г. Штейнталь, А. Потт и др., а также историк и географ К. Риттер [1, с. III–IV; 2, с. 666–671]. Именно Россия манила Радлова как страна, в которой, в связи с присоединением Амурского края, направлялись по инициативе правительства обширные научные экспедиции на Восток [1, с. V].

По прибытии в Петербург молодому доктору философии удалось наладить связи с российскими академиками – биологом К. Бэр, естествоиспытателем и путешественником А. Ф. Миддендорфом, геологом Г. П. Гельмерсеном, филологом-востоковедом А. А. Шифнером [1, с. VI]. В административных кругах, благодаря рекомендательным письмам Вильгельма Шотта, Радлов нашел влиятельного покровителя в лице барона Петра Казимировича Мейендорфа. Он тогда занимал должность управляющего Кабинетом Его Императорского Величества, а до того был русским

посланником в Берлине, где и познакомился с В. Шоттом [1, с. VI–VII]. Содействие барона П. К. Мейендорфа молодому исследователю навсегда останется его великой заслугой перед тюркологией. В Петербурге Радлов занялся совершенствованием своих знаний по русскому и маньчжурскому языкам, ожидая возможности отправиться в восточную экспедицию. Средства на жизнь он получал, давая частные уроки латинского, немецкого и итальянского. Вскоре ученому было обещано участие в экспедиции Русского географического общества на Амур для изучения тунгусских народов. Однако поездка на Амур расстроилась. Зато появилась реальная возможность поехать на Алтай. П. К. Мейендорф предложил Ф. В. Радлову должность учителя в Барнаульском окружном училище.

В марте 1859 г. доктор философии выдержал общее специальное испытание в Экзаменационном комитете Императорского университета и был признан достойным звания учителя немецкого языка в российских гимназиях [3, с. 138]. В мае он принял присягу на подданство России и официально получил русское имя – Василий Васильевич [3, с. 138]. По высочайшему повелению Кабинета его величества, с разрешения министра Императорского двора В. В. Радлов был определен в Барнаульское окружное училище 14 мая 1859 г. При этом ему было назначено жалование в 1 000 руб. серебром в год [1, с. VIII; 3, с. 138; 4, с. 12–12 об.].

Летом 1859 г. Василий Васильевич прибыл в Барнаул. Так начался исключительно важный и очень плодотворный алтайский период деятельности В. В. Радлова. Годы, проведенные им на Алтае (1859–1871), определили весь его дальнейший научный и жизненный путь. При переезде из Санкт-Петербурга в Барнаул он получил «на подъем 500 рублей серебром, т. е. половину оклада жалования... и на прогоны 251 руб. 72 коп. серебром» [4, с. 10–10 об., 12 об.]. По существующим тогда законам, эти деньги были выданы Радлову как чиновнику, «определяющемуся в Сибирь». Вскоре из Берлина в Барнаул прибыла невеста и будущая жена Василия Васильевича, с которой он обручился еще перед отъездом в Россию, – молоденькая учительница Паулина Августовна Фромм [5, с. 123; 4, с. 1–2]. Она стала деятельной помощницей и верным другом его до конца своей жизни (скончалась в 1899 г.).

Одновременно с преподавательской деятельностью молодой доктор философии занялся исследованием Алтая. Причем его научная деятельность протекала в благоприятных условиях при содействии барона П. К. Мейендорфа, который в декабре 1860 г. обратился с просьбой в Кабинет о разрешении В. В. Радлову «...совершать поездки с ученой целью в свободное от служебных занятий время» [6, с. 187 об. – 188]. Кабинет положительно откликнулся на это предложение и поручил ученому проводить «исследование Алтайского округа в естественно-историческом и этнографическом отношениях...» На научные экспедиции



В. В. Радлов с женой

В. В. Радлова выделялись ежегодные правительственные пособия до 700 руб. серебром. Денежные субсидии должны были вноситься в алтайские заводские сметы в течение 5 лет [7, с. 2 об. – 3]. Потом этот срок был продлен еще на 5 лет [6, с. 134–136, 3, 182]. С 1862 г. В. В. Радлову оказывала поддержку и Императорская археологическая комиссия (ИАК) в лице ее председателя – графа Сергея Григорьевича Строганова [7, с. 22–23 об.].

Не менее важной для исследований ученого была помощь местного руководства, а именно начальника Алтайского горного округа Александра Ермолаевича Фрезе, который, занимая столь высокую должность в течение 1864–1871 гг., оказывал постоянное содействие Василию Васильевичу при разъездах по краю, всячески ограждал его от возможных конфликтов с представителями местной администрации и общества. Кроме того, известны следующие предписания начальника округа: «...горным конторам, управляющему рудными промыслами и приставам отдельных рудников, чтобы они в случае находки древних вещей присылали их г. Радлову с описанием местности, где они будут найдены, для снятия рисунков» [6, с. 146–147, 148–148 об., 150 об. – 151]. В это время, в 1866 г., ученый собирал древние вещи по поручению Археологической комиссии для сборника «Сибирские древности».

Многочисленные экспедиции исследователя требовали времени. Местное горное начальство создавало все условия для ученых занятий В. В. Радлова. В Барнаульском окружном училище ему разрешалось проводить свои учебные занятия так, чтобы начинать их позже установленного срока (в сентябре вместо августа) и заканчивать раньше (в апреле). Тем самым освобождалось больше летнего времени для исследовательских экспедиций.

В. В. Радлову разрешали брать в путешествия помощников из числа учеников старших классов Окружного училища. Известно, что с 1861 по 1863 гг. они ежегодно сопровождали его во время летних экспедиций [6, с. 53 об. – 54, 55–55 об., 61–62; 84–85, 127]. Так, например, летом в 1861 и 1862 гг. вместе с В. В. Радловым был командирован воспитанник 1-го класса училища практического горного отделения Ипполит Попредухин. Причем он заранее сдал свои экзамены, так как Радлов отправился в путешествие раньше окончания учебного времени [6, с. 25]. В 1863 и 1865 гг. в качестве помощника к Василию Васильевичу был направлен «горный кандидат» Павел Ивачев, служащий лесной части [6, с. 124, 128 об. – 129; 8, с. 22].

Оказание значительной помощи и поддержки со стороны очень влиятельных лиц молодому 22-летнему ученому может казаться невероятным. Некоторые исследователи объясняли это тем, что В. В. Радлов заключил особое соглашение с русским правительством, стал его агентом [9, с. 3; 10, с. 19–20]. Достоверных доказательств этому утверждению пока нет. Однако, известно, что в России была распространена практика вербовки правительством негласных агентов. На протяжении XIX в. сложилась разно-

видность военно-научной деятельности, которую называют военным востоковедением [11, с. 4–7, 13; 12, с. 149–151]. Во второй половине XIX в. главное направление русской внешней политики переместилось на Средний Восток. В этих условиях одним из центров военного востоковедения стал Отдельный Сибирский корпус (переименованный позже в Западно-Сибирский). Туда стекалась информация о соседних с Россией народах, которую поставляли агенты русского правительства и военные офицеры [11, с. 10–11]. Василий Васильевич, как известно, проводил свои научные исследования на пограничных территориях, давал географические описания труднопроходимых районов, составлял маршрутные карты. Большое значение (не только научное, но и практическое) имели собранные В. В. Радловым сведения о малоизвестных тюркоязычных народах России и об их соседях.

Организация научных исследований В. В. Радлова в 1859–1870 гг. всегда осуществлялось на высоком уровне благодаря поддержке высокопоставленных лиц. В 1859 г., практически сразу по прибытии в Барнаул, сам А. Е. Фрезе пригласил юношу-учителя в ознакомительную поездку в Кузнецкий округ [13, с. 9; 1, с. X]. Так состоялось первое путешествие Василия Васильевича по Алтаю, во время которого он наблюдал инородческие аулы, их население и впервые стал свидетелем камлания тюркского шамана. По возвращении в Барнаул его ожидал другой приятный сюрприз. У А. Д. Озерского, главного начальника алтайских заводов и томского губернатора, находилась делегация алтайцев во главе с зайсаном. При содействии губернатора В. В. Радлову удалось убедить зайсана прислать ему инородца для обучения живой алтайской речи. К Василию Васильевичу приехал алтаец Яков Тонжан [1, с. X]. Он прожил в небольшой квартире В. В. Радлова около полугода. Именно этого человека будущий великий тюрколог считал своим учителем алтайского языка.

С самого начала пребывания в Барнауле ученый, задумываясь о своих целях, писал, что Южная Сибирь «в этнографических и лингвистических отношениях была совершенная terra incognita...» [6, с. 180]. Он планировал изучение этого края в три этапа: 1) исследование жителей собственно Алтая; 2) изучение инородцев соседних территорий; 3) выяснение происхождения и истории алтайских обитателей путем сравнения инородцев Алтая с их соседями. Все путешествия Василия Васильевича, с 1860 по 1870 гг., соответствовали этому плану.

В свою вторую экспедицию В. В. Радлов отправился летом 1860 г. Это была поездка за свой счет по Южному Алтаю [4, с. 23–23 об.]. Исследователя интересовали прежде всего материалы по этнографии, языку и фольклору алтайцев. Начав в 1860 г. изучение «народностей и быта алтайских татар (телеутов-калмыков)», Радлов собирался закончить его уже следующим летом, а в 1862 г. «совершить путешествие на север для изучения языка, нравов и образа жизни остяков» [4, с. 23–23 об.]. Василий Васильевич выехал из Барнаула в середине мая, взяв

с собой молодую жену и слугу-алтайца Якова [13, с. 14]. Добравшись до Бийска, он вручил письмо от губернатора здешнему исправнику. Последний назначил для поездки с ученым казака, который «должен был позаботиться обо всем необходимом» [13, с. 16]. Маршрут экспедиции пролегал по Горному Алтаю через реки Урсул и Чую до Кош-Агачской степи к китайской границе. Кроме всего прочего, в 1861 г. Василию Васильевичу удалось собрать сведения о торговых связях русских с монголами. Эти материалы были использованы им в статье «Торговые сношения России с западной Монголией и их будущность» (1870 г.).

На обратном пути, остановившись в православной миссии в Улалу, В. В. Радлов познакомился с телеутом Михаилом Чевалковым. Тот знал не только свой родной язык, но и русский, был грамотным — явление довольно редкое в то время среди алтайцев. Он дал согласие приехать к Василию Васильевичу в Барнаул, где всю последующую зиму тот учился у него телеутскому языку [1, с. XIII].

Весной 1861 г. В. В. Радлов вновь отправился в экспедицию, взяв с собой М. Чевалкова. Планируя маршрут, он собирался «отправиться сначала в округи: Кузнецкий, Бийский и Мариинский Томской губернии, а потом в Енисейскую губернию» [6, с. 11]. Исследователю было выдано два открытых предписания: одно на взимание лошадей в Алтайском и Минусинском округах, а другое — об оказании поддержки со стороны местных начальств [6, с. 26–26 об., 33 об.]. На свою поездку В. В. Радлов получил 350 руб. серебром (сумма в 700 руб. была поделена пополам с лекарем Людвигом, который исследовал Алтайский округ «в естественноисторическом отношении») [4, с. 30; 6, с. 11, 15 об., 36 об., 53–53 об.].

В этот год путешественники посетили телеутов на р. Бачат. Затем побывали у шорцев на р. Мра-Су и у кумандинцев на р. Лебедь. А также провели исследования вблизи Телецкого озера у горных калмыков. Спустившись по р. Чульшман, они проехали через Саянский хребет к жителям Тувы сойонам (тувинцам) — народу, почти совершенно в то время неизвестному, находившемуся под влиянием Китая. В. В. Радлову удалось посетить один из тувинских аулов вблизи оз. Кара-Холь, но из-за недоброжелательного отношения китайской администрации пробыть здесь удалось всего четыре дня. Даже такого небольшого срока было достаточно, чтобы собрать об этом народе ценнейшие сведения [14, с. 644].

В 1861 г. состоялось знакомство В. В. Радлова с краеведом Степаном Ивановичем Гуляевым и участниками французской научной экспедиции — Луи д'Эйхталем, Мари Луи Гюставом Менье и Оскаром Нейманом [15, с. 18–21; 16, с. 183–184; 17, с. 241–245; 18, с. 139–140, с. 250–251]. В сентябре 1861 г. Г. Менье и Луи д'Эйхталь по совету С. И. Гуляева начали археологические раскопки недалеко от Барнаула, на Туринной горе [19, с. 27–28]. В раскопках принимал участие и Василий Васильевич. Французская экспедиция продемонстрировала прекрасные возможности археологии в реконструкции жизнедеятельности древних на-

родов. Это не могло не заинтересовать ученого. По окончании раскопок он отослал в Императорскую Археологическую комиссию краткий отчет и рисунки найденных вещей [7, с. 21]. С этого момента началась его переписка с председателем комиссии С. Г. Строгановым.

Исследователь после знакомства с участниками французской экспедиции 1861 г. совсем по-другому представлял свои научные цели. Так, в письме к С. Г. Строганову он высказывал желание «соединить археологические исследования с этнографическими и лингвистическими» [7, с. 22–22 об.; 20, с. 8]. При этом Василий Васильевич считал, что «единственными источниками для истории передвижения древних народов по Южной Сибири должны служить остатки самих этих народов», «остатки и людей, и вещей, хранящиеся в курганах» [7, с. 22–22 об.; 20, с. 8–9]. Эти высказывания свидетельствовали о понимании ученым необходимости комплексного подхода к изучению истории тюркских народов, о важности взаимосвязи археологии, этнографии и лингвистики.

Таким образом, с мая 1862 г. В. В. Радлов начал свои первые самостоятельные археологические раскопки под патронажем ИАК. С 1862 г. и вплоть до 1869 г., все этнографические изыскания Радлова, как правило, сочетались с археологическими. На исследование ученого в 1862 г. было выделено 700 руб. от Кабинета и 300 руб. от ИАК [6, с. 60 об., 62 об., 86–86 об.; 20, с. 7, 10]. Одним из результатов комплексной экспедиций этого года стали раскопки курганов на обширной территории [21, с. 19–22; 22, с. 78–79]. Кроме того, были проведены этнографические и лингвистические исследования в окрестностях р. Или и около оз. Иссык-Куль. Тщательное изучение разнородного населения Илийской долины дало новые сведения об образе жизни и языках калмыков, киргизов, таранчей, китайцев и маньчжуров. Другим важнейшим итогом поездки стало историко-географическое описание этого региона.

В 1863 г. В. В. Радлов планировал закончить исследование Алтая, направившись в его восточную часть к абаканским татарам, которые обитали в северо-западной части Томской и южной части Енисейской губерний [6, с. 108]. Помимо изучения языка и быта этих народов Василий Васильевич должен был «произвести раскопку некоторых курганов» по поручению ИАК [6, с. 89 об.]. На это мероприятие комиссия назначила ему «по примеру 1862 г. небольшую сумму» [23, с. 12 об.]. Также Радлов получил 550 руб. на этнографические исследования, другие 100 руб. были выданы лекарю Людвигу [7, с. 34; 6, с. 76, 78, 81 об., 107–107 об.]. Кроме того, Василию Васильевичу выданы открытые предписания для разъездов по Ачинскому и Минусинскому округам и подорожную на три лошади [6, с. 77, 82, 83–83 об.].

Маршрут экспедиционной поездки ученого в 1863 г. пролегал по Восточному Алтаю (рр. Томь и Таштып) и Минусинской котловине. На этой территории им было обнаружено и раскопано до 100 курганов [23, с. 12 об.; 24, с. 62]. Тогда же Василий Василье-

вич осматривал писаницы, изваяния, копировал ручные надписи [24, с. 62; 25, с. 31–34].

В 1864 г. произошел небольшой перерыв в алтайских исследованиях В. В. Радлова. Кончилось 5-летие его субсидий на летние экспедиции и пришлось ехать в Петербург хлопотать о продолжении командировки. Между тем прежний покровитель Василия Васильевича, барон П. К. Мейендорф умер, и ученому пришлось искать новых заступников. Помог ему академик К. Бэр, познакомивший Радлова с известной фрейлиной, баронессой Эдитой Федоровной Раден, а через нее с Великой княгиней Еленой Павловной. При содействии этих женщин выплата пособия была продолжена еще на 5 лет [1, с. XIV; 6, с. 182]. Признательный В. В. Радлов посвятил баронессе Раден свою известнейшую работу «Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten» (1884 г.) [1, с. XIV]. Кроме того, ученому было выдано 350 руб. на издание собранных им материалов на Алтае, и в этих целях в июле 1864 г. он был послан за границу в Германию [6, с. 143–144, 182].

На следующий год Василий Васильевич возобновил свои экспедиционные поездки. В это лето он собирался направиться в Горный Алтай и на р. Бухтарму. Исследователю необходимо было закончить изучение инородческих племен «собственно Алтая». Для своего путешествия В. В. Радлов получил 700 руб. от казны и подорожную на три лошади [6, с. 127 об. – 128]. Императорская Археологическая комиссия выдала ученому Открытый лист «...для исследования и раскопки курганов в Западной Сибири...» [6, с. 183–183 об.]. Маршрут экспедиции 1865 г. пролегал через Бийск, Онгудай, Кош-Агач, Берельскую степь, Усть-Каменогорск и Змеиногорск. Археологические раскопки В. В. Радлова, произведенные у рр. Катанда и Берель, стали мировой сенсацией [26, с. 71–106; 27, с. 208–209; 22, с. 79–81].

Летом 1866 г. ученый намеревался заняться «лингвистическими и другими исследованиями» в Томской, Тобольской и Семипалатинской губерниях [6, с. 139]. Он получил открытые предписания об оказании законного содействия со стороны местного начальства в этих местах и подорожную на три лошади [6, с. 145, 152 – 154 об.]. Денежное пособие на 1866 г. составило 1 050 руб., из которых 350 руб. было выдано как остаток по смете 1864 года [6, с. 140, 144, 145].

В это же лето В. В. Радлов с большим размахом провел археологические исследования в Барабинской степи и в Казахстане. За довольно короткий срок он раскрыл более 70 курганов. Результаты этих археологических изысканий в полной мере не опубликованы, отчасти потому, что непродуманная методика раскопок привела фактически к гибели памятников [22, с. 81].

На следующий год Василий Васильевич снова собирался обратить свое внимание на тюркоязычные племена Томской и Тобольской губерний [6, с. 155]. Ему выдали открытые предписания об оказании законного содействия от томского и тобольского губернаторов и подорожную на три лошади с проводниками [6, с. 155–155 об., 159 об. – 160, 162–164]. Денеж-

ные средства, которые получил ученый от Кабинета летом 1867 г., составили 700 руб. серебром (350 руб. осталось от прошлого года и 350 – назначено по смете 1867 г.) [6, с. 155 об., 159 об., 160 об.].

Подводя итоги этнографическим изысканиям 1866–1867 гг., В. В. Радлов писал, что во время путешествия «по улусам барабинских и тобольских татар» он «окончил исследование наречий и бытности этих племен и определил...отношение между ними и обитателями Алтайских гор» [6, с. 165].

Во 2-ой половине 1860-х гг. началось завоевание Туркестана, и В. В. Радлову открылась возможность при особенно благоприятных условиях, попасть в страну тюркских народов, изучение которых живо интересовало тогда и общество, и высшую администрацию края. Два лета, 1868 и 1869 гг., исследователь посвятил Семиречью. В 1868 г. он совершил путешествие в северную его часть – в Среднюю Азию, посетив Чимкент, Самарканд, долину Зеравшана и ряд других очень интересных в этнографическом и лингвистическом отношении районов.

Намереваясь отправиться в Семиречье, Василий Васильевич писал С. Г. Строганову, что за восемь лет он уже окончил изучение алтайцев, минусинских и тобольских татар и западных киргизов и желал бы продолжить свои занятия в Туркестанской области [28, с. 1; 6, с. 165]. Далее ученый верно заметил, что мог бы быть очень полезен для правительства в только что завоеванном крае, так как изучал «...киргизский и татарский языки и самый быт этих народов». Сергей Григорьевич одобрил инициативу В. В. Радлова и просил его провести также и археологические исследования, на которые он собирался выслать 400 руб. [28, с. 3, 20–21]. Помимо этих денег от ИАК ученый получил 1 050 руб. от Кабинета, из которых 350 руб. остались неизрасходованными с прошлого года [6, с. 165–165 об., 170 об. – 171]. Туркестанский генерал-губернатор выслал Василию Васильевичу Открытый лист на разъезды по Семиреченской и Сырь-Дарьинской областям и об оказании законного содействия со стороны местного начальства, но без права требования от местного населения перевозочных средств [28, с. 7; 6, с. 178–178 об., 184–184 об., 198–199 об.].

Туркестанский край В. В. Радлов посетил вместе с царской армией, причем сразу же после взятия г. Самарканда. Военные обстоятельства не позволяли ученому удалиться от армии или от ее отдельных отрядов [2, с. 684]. Поэтому ученому не удалось провести в полной мере все запланированные исследования. Так, он вынужден был отложить до следующего года раскопку курганов, обнаруженных им в долине р. Шу, к северу от Александровского хребта [28, с. 6, 10, 10 об.].

В 1869 г. Кабинет назначил В. В. Радлову 700 руб. на исследования остальных областей Туркестана [6, с. 203, 205]. Этнографические исследования этого края Василий Васильевич сочетал с археологическими: раскрыл курганы, обнаруженные им ранее, и описал другие, увиденные им впервые [28, с. 10–19 об.; 29, с. 17–19]. Вторичное посещение Илийской долины, по-

сле 1862 г., расширило представление Радлова о населении этого края [30, с. 96–100; 31, с. 216–217].

В результате путешествий 1868–1869 гг. были собраны многочисленные материалы не только по лингвистике, фольклору, этнографии и археологии, но и по географии, быту, торговле и управлению Туркестанского края. Интересно, что В. В. Радлов, как знаток туземных языков, участвовал в работах по разграничению завоеванных территорий с соседними ханствами. По итогам завоевательной экспедиции была составлена карта, «главное достоинство» которой состояло в «правильной передаче местных географических названий и в показании распределения племен» [32, с. 303].

В последний год своей командировки Василий Васильевич Радлов намеревался «предпринять путешествие по Алтаю для окончания... этнографических разысканий собственно Алтая» [6, с. 206]. Для этих исследований он получил 700 руб. серебром, Открытый лист от томского губернатора об оказании содействия местного начальства, подорожную для разездов на почтовых лошадях, а также заграничный паспорт [6, с. 209 об. – 210, 211, 206 об.]. В 1870 г. ученый в сопровождении ветеринара Калнинга совершил поездку по торговому пути через г. Бийск, р. Урсул, по берегу р. Чуи до русских лавок в Кош-Агаче. Перевалившись через границу, он доехал до китайского г. Кобдо [13, с. 13].

Таким образом, В. В. Радлову во время его 12-летнего пребывания на Алтае удавалось ежегодно (кроме 1864 г.) проводить исследовательские поездки ко всем народам «тюркского мира» России и за ее пределами. Научные материалы, собранные им за эти годы, потребовали многократной проверки и система-

тизации. Первые пять лет ушли на подготовку работ к изданию. В эти годы ученый мир узнавал о деятельности В. В. Радлова только из его отдельных статей и отчетов. Последние отправлялись в Императорскую археологическую комиссию (с начала 1862 г.) и в Кабинет его императорского величества (с начала 1861 г.). Из Кабинета их пересылали в Императорскую академию наук и там публиковали. Так, с 1866 г. Академия приступила к изданию накопленных В. В. Радловым фольклорных текстов тюркоязычных народов – «Образцов народной литературы тюркских племен Южной Сибири и Дзунгарской степи». Почти беспрерывно с 1866 г. стали выходить эти капитальные работы ученого, принесшие ему известность не только среди языковедов, но и в широком кругу этнографов и фольклористов. В 1868 г. ученый был награжден за особые заслуги по языкознанию званием доктора филологии (*honoris causa*) администрацией Дерптского университета [5, с. 125]. Кроме того, с 1868 г. В. В. Радлов предоставлял отчеты о своих путешествиях Императорскому русскому географическому обществу (РГО), которые публиковались в его подведомственном издании – в «Известиях». Совет Общества, оценив по заслугам статьи молодого ученого, попросил его стать корреспондентом и предоставил инструкцию [33, с. 124]. Дважды РГО присуждало Василию Васильевичу серебряные медали. Первую он получил в 1870 г. за статью «Торговые сношения России с Западной Монголией», а вторую в 1872 г. за этнографические исследования о жителях Зеравшанской долины [32, с. 300].

В 1871 г. В. В. Радлов покинул Алтай и переехал в Казань, получив должность инспектора татарских, башкирских и казахских школ.

#### Источники и литература

- Штернберг Л. Я. Из жизни и деятельности Василия Васильевича Радлова (берлинский, алтайский и казанский периоды) // ЖС. XVIII (1909). Вып. 2–3.
- Бартольд В. В. Памяти В. В. Радлова. 1837–1918 // Бартольд В. В. Соч. Т. 9. Работы по истории востоковедения. М., 1976.
- Решетов А. М. В. В. Радлов – директор Музея антропологии и этнографии Императорской академии наук // Немцы в России: Петербургские немцы. СПб., 1999.
- ЦХАФ АК. Ф. 86. Оп. 1. Св. 1. Д. 2.
- Штернберг Л. Я. Радлов Василий Васильевич // Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской академии наук. Часть II. Пг., 1917.
- ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2819.
- ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2785.
- АИИМК. Ф. 1. 1863 г. Д. 8.
- Сергеев А. Д. Великий этнограф (В. В. Радлов) // АП. 1977. 19 января.
- Жук А. В. Организация археологических исследований в Западной Сибири. 1860–1920-е г. Барнаул, 1995а.
- Рыженков М. Р. Роль военного ведомства России в развитии отечественного востоковедения в XIX – начале XX вв. М., 1991.
- Данциг Б. М. Изучение Ближнего Востока в России (XIX – начало XX вв.). М., 1968.
- Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Вайнштейн С. И. В. В. Радлов и его труд «Из Сибири» // Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Бородаев В. Б. 170 лет со дня рождения французского путешественника, естествоиспытателя и археолога Гюстава Менье (1827–1862) // Страницы истории Алтая. 1997 г. Барнаул, 1996.
- Тишкина Т. В. Менье Мари Луи Гюстав // Барнаул: Энциклопедия. Барнаул, 2000.
- Рафиенко Л. С. Французская экспедиция 1861–1862 гг. на Алтай // Алтайский сборник. Вып. 20. Барнаул, 2000.
- Исследователи Алтайского края. XVIII–начала XIX века. Барнаул, 2000.
- Тишкина Т. В. Некоторые проблемы организации изучения археологических памятников Алтая в 1860–1920-х гг. // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 1997. Вып. 8.
- АИИМК. Ф. 1. 1862 г. Д. 4.
- Раскопки В. В. Радлова в 1862 г. // ОАК за 1862 г. СПб., 1863.
- Демин М. А. Первооткрыватели древностей. Барнаул, 1989.
- АИИМК. Ф. 1. 1864 г. Д. 17.
- Белокобыльский Ю. Г. Бронзовый и ранний железный век Южной Сибири. История идей и исследований (XVIII – первая треть XX вв.). Новосибирск, 1986.
- Дэвлет М. А. Петроглифы Енисея. История изучения (XVII – начала XX вв.). М., 1996.
- Захаров А. А. Материалы по археологии Сибири: Раскопки академика В. В. Радлова в 1865 г. (Верховья Катунь) // ТГИМ. 1926. Вып. 1.



27. Сорокин С. С. Большой Барельский курган (полное издание материалов раскопок 1865 и 1959 гг.) // ТГЭ. Л., 1969. Т. 10. Вып. 7.
28. АИИМК. Ф. 1. 1868 г. Д. 22.
29. Раскопки В. В. Радлова в Семиреченской области // ОАК за 1869 г. СПб., 1871.
30. Краткий отчет о поездке в Семиреченскую область и на Иссык-Куль летом 1869 г. // ИИРГО. VI (1870).
31. Поездка г. Радлова в Семиреченскую область // ИИРГО. V (1869).
32. Лунин Б. В. Историография общественных наук в Узбекистане. Ташкент, 1974.
33. Письма г. Радлова в Географическое общество во время поездки его в Туркестанский край // ИИРГО. IV (1868). Отд. II.

## Развитие метода устной истории в России в 1920-е гг.

*Д. А. Дрожецкий*

Настоящая работа представляет собой обзор динамики развития метода сбора, обработки, хранения и использования устных источников и метода устной истории в практике советских государственных учреждений в 1920-е гг. и является частью будущего диссертационного исследования «Развитие метода устной истории в России в 1920–1990-е гг.».

В последнее время возрос интерес специалистов к проблемам сбора, изучения и хранения источников устного происхождения. «Изучение и всестороннее осмысление этого нового научного направления в последние годы выдвинулось в число наиболее популярных проблем, вызывающих острые споры в историографии, методологии науки, науковедении, исторической науке, специальной и культурной антропологии, социологии и других составляющих гуманитарных знания» [15, с. 1].

В советской исторической науке интерес исследователей к устным свидетельствам появился с образованием в 1920 г. Истпарта — научного и издательского органа при ЦК РКП на правах отдела, главной задачей которого был сбор документальных и мемуарных источников по истории Октябрьской революции и РКП(б). «Создание Истпарта и его местных органов положило начало планомерному и организованному сбору материалов, рассчитанных не только на опубликование, но и на создание мемуарного фонда по истории партии» [1, с. 16]. Комплектование кадров истпартоделов проходило по принципу партийной принадлежности. Основной состав бюро Истпарта не был штатным, это были работники партийной номенклатуры [7, с. 255].

Коллегия истпартоделов собиралась периодически, постоянными членами Истпарта работали в бюро, такая структура была характерна для центральной коллегии и губистпартов. Истпарт являлся коллегиальным органом. Его центральное бюро состояло из президиума, в который входил заведующий (М. С. Ольминский); его заместителем был М. Н. Покровский [13, с. 278]. Кроме них, в состав центрального бюро входили руководители подотделов: подотдела архива, иногороднего подотдела и издательского подотдела [14, с. 410–412]. В 1924 г. руководителем издательского подотдела была А. И. Елизарова, иногороднего подотдела — Е. Е. Штейнман [4, с. 269]. Работа Истпарта делилась на два направления, по которым были созданы две подкомиссии: по истории Октябрьской революции (руководитель М. Н. Покровский) и по истории партии (руководитель В. И. Невский) [6].

С 1923 г. Истпарт начал практиковать использование контролирующих органов для улучшения качества работы местных истпартоделов. В 1923 г. по инициативе губернских бюро Истпарта был создан институт уполномоченных для координации сбора исторического материала и обучения работников райкомов, укомов методике сбора источников и их обработки [11, с. 280–281]. «Наша организация такова: помимо московского Истпарта, у нас раньше были Истпарты при укомах и райкомах, вместо них мы создали институт уполномоченных. Каждый уездный уполномоченный имеет уполномоченных при предприятиях; теперь мы думаем организовать нечто вроде «Друзей Истпарта» по примеру ОДВФ» [3, с. 417].

Уполномоченные командировались в укомы и на отдельные предприятия губернскими отделами Истпарта. Центральное бюро Истпарта создало свой институт разъездных инструкторов, которые занимались контролем деятельности губернских истпартоделов [13, с. 278]. При всех укомах были организованы комиссии содействия губистпартоделу, которые занимались сбором источников в рамках своих уездов [7, с. 247]. Создавались они для активизации сбора воспоминаний. Ленинградский истпартодел организовал на предприятиях «тройки по Истпарту, которые взяли на учет старых рабочих и дали им задание собирать материалы и писать свои воспоминания» [7, с. 245].

Сбор воспоминаний имел профильный характер, в помощь истпартам при профсоюзах, комсомольских организациях и женотделах создавались свои комиссии по сбору источников. Так, профсоюзное движение организовало истпрофы для изучения профдвижения до революции и их участия в революционных событиях и Гражданской войне [7, с. 250]. Комсомол создал в своем движении комиссию Истмолов, занимающуюся сбором материала по участию молодежи в революциях 1905, 1917 гг. [7, с. 242–244].

Истпартоделы принимали участие в образовании общественных организаций: Общества старых большевиков, Общества бывших каторжан и ссыльнопоселенцев, Общества бывших подпольщиков и т. д. Эти общества были подключены к работе истпартов, в частности участвовали в сборе воспоминаний, а также сами активно печатали свои воспоминания.

Для работы Истпарта было характерно использование системы планирования работы местных истпартоделов, что исключало их инициативу и творче-

скую деятельность [7, с. 242–244]. Центральный комитет Истпарта разрабатывал план работы на местах, обозначая основные ее направления и вопросы по каждому направлению; по этому плану истпартотделы должны были представлять подробные отчеты. В свою очередь, губернские отделы Истпарта составляли планы работы для укомов и райкомов. Результаты исследований местные истпартотделы отправляли в качестве отчета в центральное бюро, они печатались в журнале «Пролетарская революция» [11, с. 280–309; 7, с. 244–257; 4, с. 270–274]. В отчетах приводили сведения о проведении выставок, работе с архивными документами жандармского управления и других доступных архивохранилищах губернии, издательской деятельности Истпарта, сборе источников (их количество и характер), работе с подчиненными организациями, связи с центром и другими истпартотделами, указывались главные темы исследования, а также сообщалось о сотрудничестве с другими организациями и обществами, занимающимися сбором исторического материала по интересующим Истпарт темам.

Финансирование истпартотделов шло двумя путями: во-первых, деньги поступали из местного бюджета, во-вторых, центральное бюро Истпарта выделяло деньги из общего истпартовского фонда на развитие передовых отделов Истпарта [11, с. 281].

На территории Алтайского края комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б) (Истпарт) Алтайского губернского комитета РКП(б) была создана на основании постановления президиума Алтайского губернского комитета РКП(б) от 26 апреля 1921 г. № 56 с целью сбора документов о деятельности дореволюционных рабочих и партийных организаций, материалов о деятельности партии большевиков, воспоминаний участников подполья, революции, Гражданской войны [22]. В сборе устных исторических источников принимали участие Всесоюзное общество старых большевиков, Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльнопоселенцев, Комиссия по истории латышских стрелков, комиссии по истории профессионального движения при ВЦСПС и центральных советов профсоюзов [5, с. 128]. На территории Алтайского края в начале 1920-х гг. сбором воспоминаний занималась артель «Краевед», созданная в Барнауле 22 декабря 1925 г. как группа содействия Истпарту, в нее вошли участники революции 1905 г. 5 августа 1931 г. артель была переименована в Барнаульское общество ветеранов революции 1905 г. «Пятигодник», а в ноябре 1905 г. – в «Барнаульский коллектив общежития ветеранов революции 1905 года» [2, с. 26]. Члены этих обществ, комиссий и артелей занимались также сбором устных источников, многие из собранных ими материалов отправлялись в архив Истпарта, а потом и в партийный архив.

В связи с ростом интереса к вопросам разработки методики сбора воспоминаний увеличилось и количество теоретико-методологических публикаций в официальных изданиях Истпарта, особенно в журнале «Пролетарская революция», в сборнике статей «История заводов». В частности, в 1920-е гг. в советской

исторической науке господствовал количественный подход к анализу собираемых источников, в том числе и устных свидетельств. Это направление представлял М. Н. Покровский. Его школа практиковала анкетирование (широкий опрос) участников событий. Массовое анкетирование дает исследователю достоверный фактический материал, позволяющий «сгладить результаты индивидуальных ошибок и выявить с достаточной надежностью массовые настроения» [8, с. 6]. М. Н. Покровский в своей работе утверждал, что «воспоминания, рядом с документами всегда останутся источником второстепенным» и что их необходимо использовать в дополнение к имеющимся письменным материалам [8, с. 8]. Причиной активного использования воспоминаний для публикации М. Н. Покровский объяснял тем, что исследователь должен «исчерпать до дна этот говорящий источник», пока многие из свидетелей еще живы [8, с. 8]. Отрицательную реакцию многих исследователей на чрезмерное использование воспоминаний в печати он объяснял применением индивидуального метода, сбором материала у отдельных участников некоторых событий. Недостатки такого вида работы он видел, во-первых, в том, что рассказчик не может отрешиться от личной точки зрения, во-вторых, в том, что многим информаторам свойственно преувеличивать, в том числе и собственную роль в событиях, в-третьих, последующие воспоминания постепенно наслаиваются, искажают даже прошлые настроения, не говоря уже о том, что забываются частные факты, «отсюда всякие воспоминания являются переплетом „поэзии и правды“» [8, с. 9]. По этой причине воспоминания необходимо собирать в массовом масштабе. «Как документы нужно уметь читать, так воспоминания нужно уметь выуживать. В массовом масштабе это осуществляется только путем тщательно разработанной анкеты, которая ставила бы определенные вопросы и тем помогала бы оживить прошлое самим участникам» [8, с. 10]. Приложением к статье М. Н. Покровского был проект анкеты по революции 1905 г. [8, с. 15–19].

На всесоюзном совещании заведующих истпартотделами, которое проходило с 26–27 мая 1924 г. в рамках XIII партсъезда, Авдеев в своем докладе предлагал при сборе и обработке источников обращать внимание на две главных задачи: «установление точных и верных фактов» и «выявление, при помощи марксистского метода, исторической закономерности этих фактов» [14, с. 443–446]. Марксистский метод, при помощи которого Авдеев предлагал выявлять исторические закономерности, сводится прежде всего к научной критике источника. Критика источника должна проходить 5 стадий сначала внешней, потом внутренней его проверки. Сравнительный метод использовался для определения подлинности источника, его датировки, определения места и авторства, а также для оценки его внутренней правдоподобности. Порядок внутренней критики источника предлагалось проводить следующим образом: «Доказательная сила каждого отдельного сведения, сообщения, показания, свидетельства дол-

жна быть оцениваема сообразно результатам предшествующей оценки достоверности и первоначальности рассматриваемого источника; подвергнутые такой оценке сведения или свидетельства должны быть проконтролированы друг другом и взвешены между собой» [14, с. 244]. Таким образом, внутренняя критика источника проводилась путем сопоставления, сравнения, проверки, контроля и анализа. Воспоминания участников революционных событий предлагалось сравнивать с источниками письменного происхождения или с независимыми друг от друга свидетельствами. Но, несмотря на предлагаемую критику источников, их выбор и анализ при публикации во многом не соответствовал требованиям, выдвигаемым центральным бюро Истпарта. При сборе материала Истпарт не практиковал заверки этих материалов, отсутствие каких бы то ни было подписей ставит под сомнение авторство и достоверность работ, воспоминания в партийном архиве хранятся в печатном виде (копии) [16; 19].

Одним из способов массового сбора устных свидетельств о каком-либо событии были так называемые тематические интервью-конференции, в которых участвовало большое количество участников и свидетелей событий. Участники конференции по одному выступали с докладами, после выступления проходило обсуждение позиции выступающего, уточнялись факты. Такие вечера стенографировались и в дальнейшем служили источниками. Обычно они проводились в юбилейные даты.

В плане празднования 20-й годовщины революции 1905 г., проходившей в Барнауле с 19 декабря по 22 января 1925 г., по поводу проведения вечеров воспоминаний было указано: «Наряду с общими воспоминаниями и предварительным коротким докладом о революции 1905 г., необходимо в воспоминания вовлечь как можно больше крестьян, выступающих с фактами их революционного движения 1905 г. в данной местности, воспоминания о местных крестьянах, погибших в революции 1905 г., и т. д. После вечера воспоминаний — спектакль с соответствующей пьесой (см. книжку «20 лет революции») или политсуды над революцией 1905 г. После спектакля дать музыкально-хоровое отделение (песни революции, декламации, небольшие инсценировки и т. д.). Все должно быть строго выдержано, в смысле соответствия проведению годовщины 1905 г.» [18, л. 43].

Таким образом, вечера воспоминаний включали в себя сбор устных свидетельств и культурно-массовые мероприятия. Результаты этих вечеров публиковались в газете «Красный Алтай». Интервью конференции давали большой источниковый материал, частично проверенный и дополненный участниками конференции.

Кроме разработки научных направлений в сборе устных исторических источников, разрабатывались оптимальные варианты публикации мемуарной литературы. К очевидным недостаткам публикаций источников устного происхождения относились слабая критика источников: многие факты достоверно не подтверждались; слабо проверялась достоверность

источников и фактов, не говоря уже об их интерпретации в публикациях. В то же время для публикаций были характерны редакторское вторжение в авторский текст, компиляция разных текстов, редакционные заголовки, устранение повторений, переименование частей рукописи, проведение стилистической проверки, литературная переработка воспоминаний, что ставило под сомнение из источниковое предназначение. На Всесоюзном совещании заведующих истпарт-отделами неоднократно заявлялось, что «волна воспоминаний, наконец, схлынула» [9, с. 434]. Поскольку в это время было много споров по поводу ценности собираемых Истпартом источников, в своем выступлении Попов отмечал, что «среди многих партийных товарищей существует мнение, что воспоминания в настоящее время представляют собой малоценную вещь, часто не соответствующую действительности так что, в сущности говоря, эта волна была ошибочной в истпартовской работе. Это, конечно, не совсем так, ибо можно привести кучу примеров, когда воспоминания являлись лучшими помощниками при установлении того или иного факта. Путем сопоставления их можно проверить документы, в особенности документы департамента полиции» [9, с. 434].

Перед публикацией работы, построенные на использовании устных свидетельств, проходили несколько уровней проверки: авторскую, редакторскую и цензурную. Оценкой мемуарных публикаций в центральных органах печати Истпарта занимались А. И. Ульянова-Елизарова и М. С. Ольминская, а также археограф С. Н. Ваян [1, с. 25]. Естественно все собранные, а тем более опубликованные источники полностью соответствовали генеральной линии партии того времени.

На территории Алтайской губернии комиссия Истпарта работала иначе, нежели центральная, поскольку состав ее членов не позволял проводить индивидуальные беседы с респондентом; практиковали в основном тематические интервью-конференции и анкетирование участников событий. Индивидуальные интервью проводились в основном артелью «Краевед».

В состав Истпарта Барокружка входили Т. Ф. Фотанов, Ф. Д. Ильиных, И. Г. Зобачев, М. А. Ярков, Печеркина — секретарь комиссии итпарт, а с 1924 г. — и Ю. Г. Циркунов, переведенный на должность заведующего Истпартом. И. Г. Зобачев с мая 1922 г. по 1925 гг. занимал должность редактора газеты «Красный Алтай», в которой публиковались результаты работы Истпарта [20, л. 19; 21, л. 38].

Основным методом сбора материала было направление участникам революционных событий или Гражданской войны телеграмм с перечнем вопросов, ответив на которые, респондент отправлял свои воспоминания истпарту. Если у комиссии были дополнительные вопросы для уточнения или дополнения написанного респондентом ранее, ему отправляли телеграмму (в некоторых случаях сначала отправляли анкету, а потом задавали дополнительные вопросы телеграммой). Так, была разработана специальная анкета участника революционной работы, составлен-

ная Третьяковым и И. И. Панкратовым. Зачастую с просьбой присылать свои воспоминания к участникам революционных событий и Гражданской войны истпартотдел обращался через периодические издания, в частности через газету «Красный Алтай». Для подтверждения сведений, присылаемых респондентами, а также для проверки уже изданных воспоминаний и свидетельств истпарт организовывал специальную комиссию на местах, состоящую из представителей райкома, для выяснения достоверности данных. К юбилейным датам истпартотделом организовывались тематические вечера с привлечением участников революционных событий и Гражданской войны. В частности, были организованы вечера, посвященные дню пятилетия годовщины освобождения Сибири от колчаковщины, вечер воспоминаний имени Штильке и др.

Работа Истпарта Барокружка в дальнейшем была заимствована партийным архивом вместе со всеми недочетами и недоработками, к которым относились, во-первых, недостоверность собранных материалов, во-вторых, применение редакторской правки, а также жесткий принцип отбора информаторов. Значительным недочетом работы государственных организаций, занимавшихся сбором устных источников, было отсутствие прямого контакта с респондентами.

Можно выделить 6 основных тем, по которым Истпарт собирал материалы: революционное движение 1905–1906 гг.; революция 1917 г. и Гражданская война; история большевистской парторганизации; история контрреволюционных организаций и деятельность подпольщиков; биографии выдающихся революционеров; жизнь и деятельность В. И. Ленина [11, с. 280–309]. Приоритетным был сбор материалов о В. И. Ленине и об истории партийной организации большевиков. Материалы по революционному движению собирали в основном к юбилейным датам. Барнаульский истпартотдел собирал воспо-

минания по четырем направлениям: революционное движение 1905–1906 гг.; революция 1917 г.; деятельность партии большевиков на территории Алтайского края и история партизанского движения на Алтае.

На XIII съезде партии в 1924 г. было принято решение об организации Института Ленина, первоочередной задачей которого был сбор материалов, относящихся к жизни и деятельности В. И. Ленина [10, с. 280]. На всесоюзном совещании Истпарта ЦК с истпартотделами, проходившем в Москве с 26 по 27 мая 1924 г., был поднят вопрос о возможном объединении Истпарта с Институтом В. И. Ленина, поскольку их цели и задачи были очень близки [9, с. 411]. Это объединение состоялось после постановления от 10 мая и 20 августа 1928 г.

Изучение партизанского движения на Алтае в рассматриваемый период имело несколько особенностей. Для этого периода было характерно изучение роговского движения в Причумышье наряду с движением Мамонтова, Громова, Третьяка [17, л. 87]. Для истпартотделовской работы был характерен более либеральный подход к сбору источников, чем в последующие годы, — как в отборе, так и в анализе материала.

Таким образом, в 1920-е гг. государство взяло на себя функции сбора устных исторических источников (воспоминаний). Сбор воспоминаний стали носить массовый характер, что было обусловлено нехваткой письменных источников по многим темам, особенно по становлению советской власти на территории бывшей Российской империи. Воспоминания зачастую публиковались без должной критики, с редакторскими правками. Тем не менее комплектование фондов воспоминаний проходило по более либеральному принципу, чем в 1930–1960-е гг. С появлением большого количества воспоминаний стали разрабатываться методологические принципы сбора и обработки устных источников.

#### Источники и литература

1. Вартаньян Н.И. Публикация мемуарных источников: Метод. Пособие. М., 1972.
2. Гришаев В. Ф. Артель «Краевед» // Барнаул: Энциклопедия. Барнаул, 2000.
3. Из выступления М. С. Черномордика, зав. московским истпартотделом. Протокол 3-го совещания Истпартотделов СССР (составленный по стенограмме от 26–27/V 1924 г.) // Пролетарская революция. 1924. № 8–9.
4. Извещение о Всесоюзном совещании заведующих Истпарт отделов // Пролетарская революция. Исторический журнал Истпарта. 1924. № 3.
5. История советского общества в воспоминаниях современников: Аннотир. указ. мемуарной литературы. Ч. 2. Вып. 1. Журн. публикации 1917–1927 гг. М., 1961.
6. Истпарт // Большая Советская Энциклопедия. Полнотекстовая библиотека. Культура в Вологодской области. Областной web-портал. <http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/008/056/929.htm>, 5 мая 2005 г.
7. Подготовка к 20-летию революции 1905 года на местах // Пролетарская революция. Исторический журнал Истпарта. 1924. № 2.
8. Покровский М. Н. Двадцатилетие нашей первой пролетарской революции // Пролетарская революция. Исторический журнал истпарта. 1924. № 11.
9. Протокол 3-го совещания Истпартотделов СССР (составленный по стенограмме от 26–27 / V 1924 г.) // Пролетарская революция. Исторический журнал истпарта. — 1924. № 8–9.
10. Резолюции XIII съезда РКП(б) об Истпарте и об Институте В. И. Ленина // Пролетарская революция. 1924. № 7.
11. Сводка работы истпартотделов // Пролетарская революция. 1924. № 1.
12. Смоленский истпарт отдел // Пролетарская революция. Исторический журнал истпарта. 1924. № 2.
13. Совещание Истпарта ЦК с Истпартотделами // Пролетарская революция. Исторический журнал Истпарта. 1924. № 7.
14. Тезисы к докладу тов. Авдеева о методах собирания и обработки материалов // Пролетарская революция. Истор. журн. Истпарта. 1924. № 8–9.
15. Хубова Д. Н. Устная история «Verba volant»: Метод. пособие / РГГУ. М., 1997.
16. ЦХАФ АК Ф. П. 1061. Оп. 1. Д. 26–541.
17. ЦХАФ АК Ф. П. 1061. Оп. 1. Д. 544.

18. ЦХАФ АК. Ф. П. 1061. Оп. 3. Д. 23.  
19. ЦХАФ АК. Ф. П. 1061. Оп. 3. Д. 23–26.  
20. ЦХАФ АК. Ф. П. 1061. Оп. 1. Д. 544.

21. ЦХАФ АК. Ф. П. 1061. Оп. 1. Д. 544.  
22. ЦХАФ АК. Ф. П. 2. Оп. 2. Д. 3. Л. 61.

## Некоторые особенности составления генеалогического рода татар (по материалам фондов ВКОЭМ)

*Б. М. Кумарова*

Изучение истории происхождения своего рода — очень увлекательное и интересное дело. Эти безмолвные памятники — тоже свидетели истории. Выдающийся ученый и мыслитель татарского народа Шигабутдин Марджани (1818–1889) первым из татарских ученых обратился к проблеме истории происхождения татар от волжских булгар. Об этом он написал в своем важном историческом труде «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» (Кладезь сведений о Волжской Булгарии и Казанском ханстве) изданном в 1885 г. [1]. «На тесную связь современных казанских татар с булгарами указывают и те родословные, которые имеются во многих татарских семьях» — пишет Н. И. Воробьев в своей книге «Казанские татары» [2, с. 19]. Родословные предков большей частью были основаны на всевозможных слухах и передавались из поколения в поколение подобно сказкам и устным преданиям [3, с. 3].

В фондах областного этнографического музея хранится генеалогическое древо рода Булатовых, составленное 1 января 1924 г. одним из родственников семьи Булатовых Ахмадсалимом [4].

Редкий исторический «документ» принес в 1997 г., после смерти своей жены, вместе с другими предметами по татарской этнографии житель нашего города Владимир Федорович Моспан. Русский по национальности, В. Ф. Моспан связал свою жизнь с татарской девушкой Фанией. Владимир Федорович всегда считал своим долгом знать и помнить не только о своих корнях, но и о родословной своей жены — Фании Салимовны Булатовой. По словам сдатчика, предки рода Булатовых принимали участие в крестьянской войне под предводительством Емельяна Пугачева (1773–1775 гг.). Прадед работал кузнецом у одного из предводителей этой войны Салавата Юлаева. После разгрома восстания они бежали в Казахстан и остановились в с. Бековка Семипалатинской области.

Отец Фании Салим Ибрагимович (1909 г. р.), уроженец с. Бековка, во время революции был одним из организаторов семипалатинского партизанского полка, стал командиром роты. Позже работал в военкомате г. Зайсана. Мать Фании Сагадат Мухамединовна — тоже уроженка с. Бековка, родилась в 1902 г. Окончила медресе в городе Семипалатинске и до конца жизни писала только арабским шрифтом [5]. Арабским шрифтом написаны имена в родословной рода Булатовых. Перевод имен для нас сделала уроженка города Усть-Каменогорска Магира Мухамеджановна Кагарманова (1906 г. р.). Арабскому языку она училась с 1914 по 1918 гг. у городского муллы Габдулгафара Шамсутдинова [6].

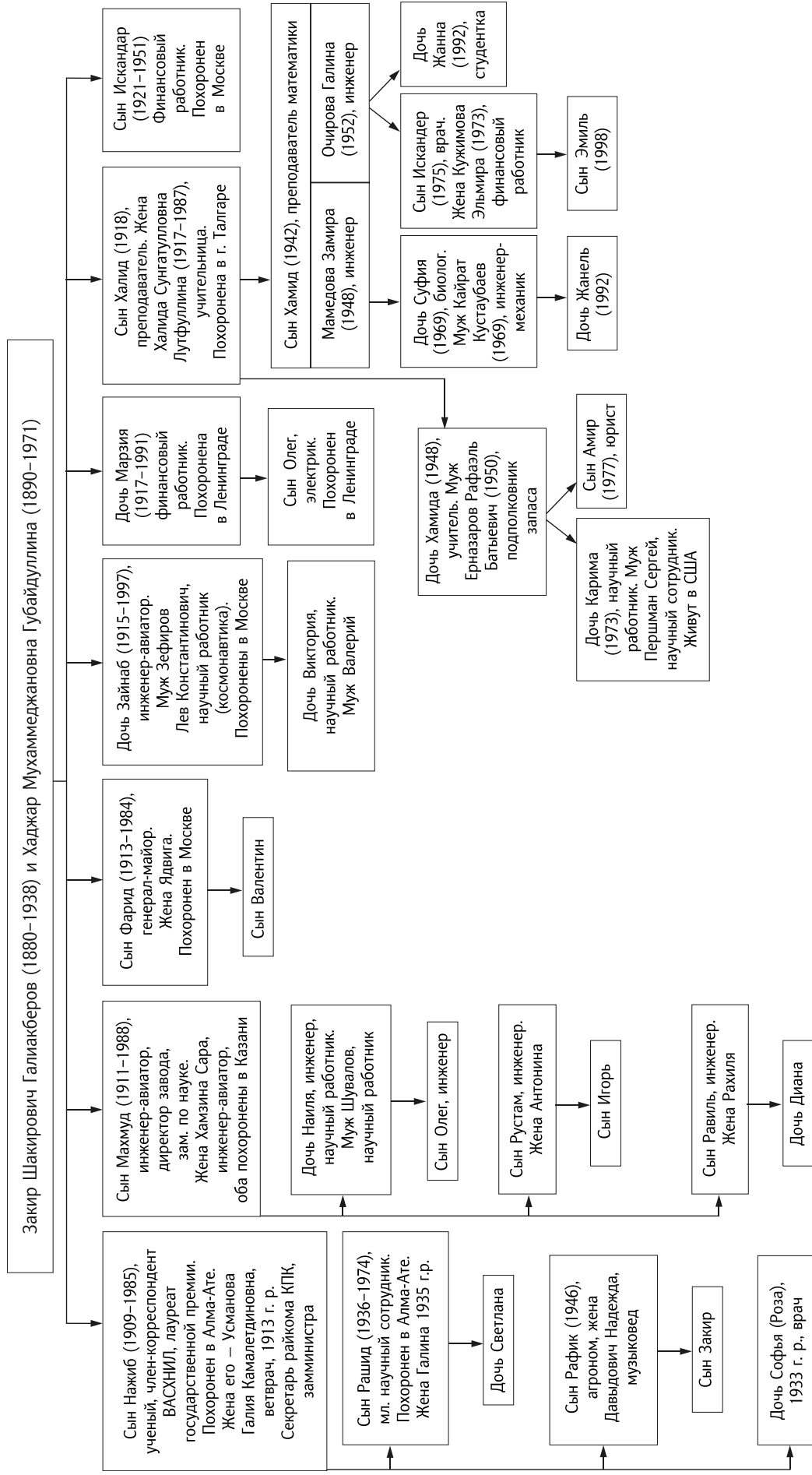
На бумаге, состоящей из двух склеенных частей общим размером 88×69 см нарисовано большое дерево с ветками и листьями. Контуры дерева и веток подведены чернильным карандашом, а листья — простым. Начинается древо от корня с имени Габдулла, затем на стволе Габдуллин от него 6 ответвлений — шестеро сыновей: Байезит, Исмагил, Исхак, Нажимиддин, Гисаматдин. Ответвление составителя начинается с правой стороны с имени Исмагил, затем Темирболат, следующее имя пропущено, видимо, составитель не смог выяснить его. Потом — Габдууали, и на лепестке другим цветом написано имя «Ахмедсалим». Всего в генеалогическое древо включено 134 мужских имени, женских имен нет. Неуточненные имена пропущены — «пустые листья». Так, от ответвления Байезита пропущены имена пятерых, у Габдырашида — двоих, от Исхака — 12 имен, от Исмагила — шестерых. Два человека из ответвления Байезита совершили поломничество в святое место мусульман — в Мекку. На это указывает приставка «кажи» к их имени. Это — Галимджан кажи и Мухамедзариф кажи Мухамедгали [4].

А почему составитель нарисовал именно дерево? Ведь можно было просто написать. Татарское слово «шежир» происходит от арабского «шаджарат», что в переводе означает «дерево», а у казахов произносится «шежире». У Магиры Мухамеджановны оказалось свое родословное древо, составленное ею в конце 1980-х гг. [6]. В отличие от составителя Ахмедсалима, у М. М. Кагармановой родословная составлена схематично и женские имена в нее тоже входят. Начинается родословная схема с имени Кагарман. По словам Магиры Мухамеджановны, в XVIII в. он основал село в Башкирии, ныне оно находится в Уфимской области. В конце XVIII — начале XIX в. Кагарман переехал из Башкирии в Казахстан. У него было три сына — Ахмеджан, Сулейман и Галимджан. Сулейман и Галимджан жили в Кокпектах, а Ахмеджан — в Усть-Каменогорске, он занимался торговлей с Китаем.

В родословную схему составительница включила всех членов семьи трех братьев. Под каждым именем дается дата рождения и место проживания на момент составления [6].

Совсем недавно уроженка Усть-Каменогорска Рашида Худжатовна Фаткулина (1946 г. р.) принесла в музей из семейного архива родословную нескольких татарских родов, составленную Халидом Закировичем Галиакберовым в феврале–апреле 2000 г. Родители автора, казанские татары, в начале XX в. приехали в Казахстан. Сам автор сейчас живет в Алматы. Жена Халифа Закиевича Халида Сунгатуллолна и мать Ра-

## Род Закира Галиякберова



шиды Нажиба Сунгатуллолна — родные сестры [7]. В родословную Халифа Закировича включены семь родов: Галиакберовых, Лутфуллиных, Садыковых, Мамбетовых, Ишеевых, Ерназаровых, Очировых. Все они являются родственниками: сваты и свояки, поэтому родословную он рассылал всем членам семьи каждого рода.

Родословная состоит из 29 пронумерованных и подшитых страниц. Переплет — из белой плотной бумаги. Начал составитель с краткой биографической справки на каждого члена семьи с указанием места проживания, в конце дан схематичный вариант, набранный курсивом 14 кегля. Под каждым именем указаны год рождения и специальность, иногда место проживания [7]. Автор имеет высшее филологическое образование, интересуется историей. Например, при составлении рода Лутфуллиных (вторая половина XVIII — первая половина XIX вв.) в графе пишет: «Гайси хазрет (мулла). Родился и жил в деревне Княр (ныне Татарстан). Жил в XVIII в. (даты его жизни и смерти неизвестны). О Гайси-хазрете и его потомках говорится в книге великого ученого Шигабутдина Марджани» [7].

В родословной Марджани, составленной Нажией Ильясовой, женские имена тоже имеются. Составлена она схематично, состоит из 13 поколений, а все потомство содержит 238 имен [8].

Женщин в некоторых мусульманских государствах считают продолжателями рода. Особенно это наблюдается у приверженцев шиизма, а суннитского направления ведут родословную по мужской линии. Например, у казахов родословная считается только по мужской линии. Каждый казах обязательно должен знать хотя бы семь колен (жеты ата — каз. яз) своего рода, называя поименно прадедов в каждом роду, а место рода — в жузе и племени [3].

Анализируя сказанное, можно сказать: если первый автор, Ахмадсалим, включил в родословную только мужские имена, как это делают многие верующие суннитского направления, в том числе и казахи, он это перенял у казахов, потому что его предки жили с конца XVIII в. в Казахстане.

Современные татары нашего края каждый по своей придуманной схеме составляют родословную от какого-либо поколения. Некоторые составители включают женщин, другие считают только по мужской линии. Для этнографов важен любой вариант, потому как генеалогическое древо составляется многими народами еще издревле, оно передавалось из поколения в поколение. Наша же задача дальнейшее их изучение, исследование и сохранение в фондах музея различные варианты разных лет.

#### Источники и литература

1. Мустафин Г. М., Мунков Н. П. и др. История Татарстана XIX век // Казань: Магариф, 2003. С. 215–217.
2. Воробьев Н. И. Казанские татары. Казань: Татгосиздат, 1953.
3. Шакарим Кудайберды-улы. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий // Алма-Ата. «Жазушы» 1990.
4. ВКОЭМ КПнв-3-2816. Генеалогическое древо рода Булатовых.
5. Сообщение информатора Моспан В. Ф., записанное со слов 2 октября 1990 г.
6. Сообщение информатора М. М. Кагармановой, записанное со слов в 1997 г.
7. Из семейного архива Р. Х. Фаткулиной «Родословная составленная Халидом Галиакберовым».
8. Ахметжанов Марсель. Родословная Шигабутдина Марджани: На татарском языке // Казан утлары. 1989. № 7. С. 155–157.

## Вышивка «по набору»: технология реконструкции и методика расшифровки

*И. В. Курпянова*

Описание технологий, применяемых в вышивке алтайских крестьянок и методов их реконструкции в современной литературе, как правило, не встречается. Между тем эти вопросы имеют существенное значение для практической работы по воспроизводству традиционной материальной культуры. Задача настоящей публикации — дать подробное описание шва «по набору», а также рассмотреть приемы расшифровки создаваемых с его помощью орнаментов.

Вышивка «по набору» и разновидности ткачества, формирующие единый с ней тип орнамента, можно назвать одним из самых излюбленных приемов декорирования текстиля у старожилов Алтая. Наибольшее распространение они получили у старообрядцев: например, вышитые «набором» ткани являлись неотъемлемой частью локальной традиционной культуры в населенных пунктах Солонешенского района Алтайского края [1], Усть-Коксинского района Республики Алтай, а также Восточного Казахстана; у послед-

них она называлась «па-мелкаму» [2]. Вышивка «по набору» использовалась для орнаментации сарафанов, женских и мужских рубаш, иногда по гладкой ткани, но чаще — по предварительно набранным вверху становины, вокруг шеи, на оплечье, запястье борам и складкам. Образцы костюмной вышивки «по набору» представлены на фото 1 и фото 2.

Тканые орнаменты, аналогичные вышитым «по набору», можно встретить на поясах, сотканых на берде и ниту [3]. Полотенца и скатерти декорировались как вышивкой, так и браным ткачеством [4], при этом тканые орнаменты здесь можно встретить чаще, чем вышитые (фото 3).

Несмотря на то, что мотивы данного типа орнамента являются общими для всех указанных техник и декорируемых поверхностей, все же в их использовании имеются некоторые отличия. Например, полотечные орнаменты могут быть очень крупными: состоящими из 80, 100 и более горизонталей (рис. 1)

и, таким образом, не могут быть использованы для декора сарафанов, размеры которых не позволяют разместить орнаменты более чем из 50–60 горизонталей (рис. 2). На борах женских рубаш есть возможность разместить орнаменты шириной не свыше 20–25 горизонтальных рядов (рис. 3) и т. д. Кроме того, костюмный орнамент в большинстве случаев бывает неразрывным: его компоненты как бы перетекают один в другой без пробелов. Полотенечным же мотивам в большей степени присуще разделение орнамента на не соединяющиеся между собой фрагменты. Вместе с тем, возможны и варианты, поскольку многие орнаменты по своим размерам и



Фото 1

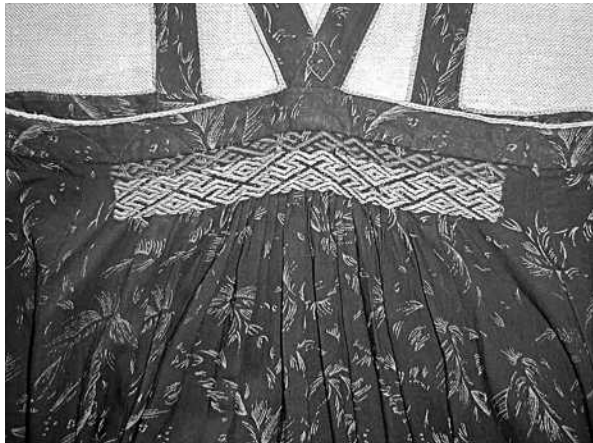


Фото 2

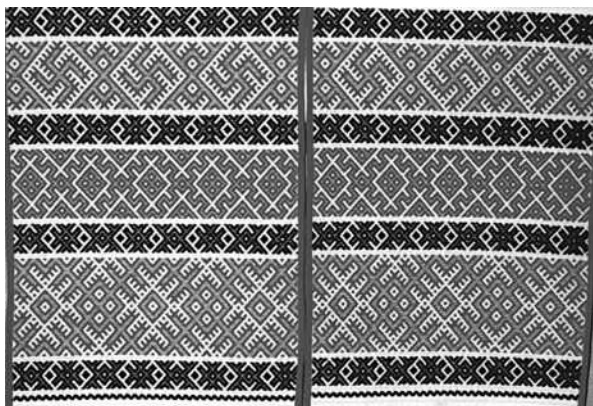


Фото 3

разновидностям могут быть применимы для декорирования как одежды, так и полотенец и скатертей.

С помощью указанных техник созданы многочисленные образцы самого древнего типа орнамента — геометрического. Анализ его мотивов не входит в задачи данной публикации, укажем лишь, что элементами его являются крест, ромб, свастика, «розетка», а также их всевозможные сочетания и фрагменты.

При рассмотрении техники и методики расшифровки данных орнаментов будут использованы некоторые условные обозначения, которые не претендуют на их введение в научный оборот, а лишь помогут понять технологию шва «по набору» и при необходимости могут быть заменены другими.

Крестьянки-мастерицы при вышивке «по набору» обходились без канвы, опираясь лишь на свой глазомер. Современные реконструкторы могут, если это необходимо, использовать канву. В любом случае за основу данной техники вышивки берется некая единица шва, которую можно условно обозначить как «шаг». У крестьянок, вышивавших по домотканине, этим «шагом» могло служить определенное количество нитей основы: чаще всего 3–4 нити; при вышивке по покупным тканям — шелку, шерсти, ситцу и т. д., — со слишком тонкими волокнами, считать которые не было возможности, «шаг» определялся на глаз. Этими приемами пользуются некоторые современные специалисты-реконструкторы. Задача определения «шага» упрощается при использовании канвы. При вышивке по борам рубаш и сарафанов «шагом» является один «борик».

Значение «шага» состоит в том, что на его основе формируется четкая система счета: горизонтальные стежки, составляющие шов «по набору», могут быть длиной в 1, 3 и 5 «шагов»; такой же длины делаются и пропуски между стежками, когда нитка уходит на изнаночную сторону. Стежков и пробелов размером более пяти шагов в алтайской вышивке и ткачестве практически не встречается, хотя в техниках других регионов России они присутствуют.

Вышивка «по набору», при строгом счете стежков и пробелов, является двусторонней: орнамент образуется не только с лицевой стороны ткани, по которой делается собственно вышивка, но и с изнанки, где орнамент проявляется в зеркальном отражении по отношению к лицевому, вышиваемому. То есть лицевой орнамент — это пробелы между стежками изнанки, а орнамент изнанки составляют лицевые пробелы. Условно обозначим стежки цифрами 1, 3, 5, пропуски — цифрами в скобках: [1, 3, 5].

Орнамент вышивки «по набору» (назовем его «наборный орнамент») состоит из рядов стежков, проложенных строго горизонтально, вплотную примыкающих друг к другу, что создает зрительный эффект цельности, который пропадет, если реконструктор будет оставлять между рядами пробелы. Орнамент прокладывается сразу по всей ширине вышиваемой поверхности, наращивание узора происходит сверху вниз, путем увеличения количества рядов.

В наборных орнаментах нами выявлены 4 разновидности, различающиеся не столько техническими



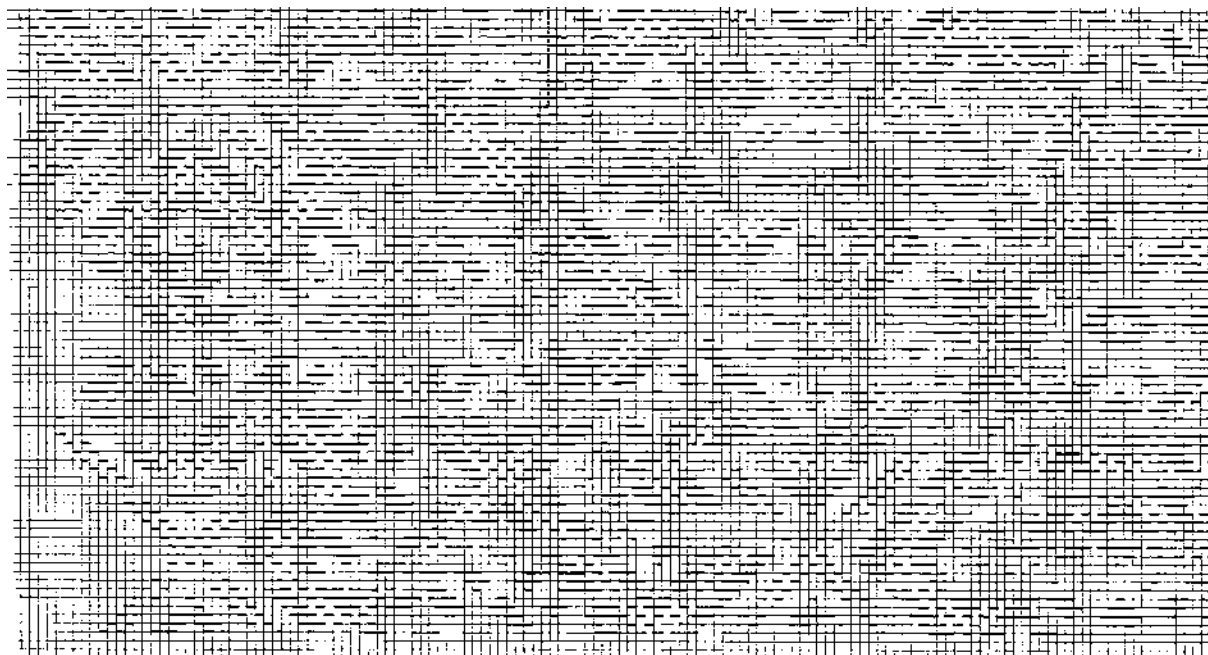


Рис. 1

приемами выполнения, сколько набором стежков в «стенке» (так мы условно обозначим графическую линию того или иного мотива) и, следовательно, плотностью и размерами. Контур орнамента, зашифрованный графической линией, может совпадать у всех 4 видов, однако в выполненном виде он будет различаться. Для примера возьмем простой ромб с продолженными сторонами – «репей» (рис. 4).

Рассмотрим наиболее простой вид наборного орнамента: назовем его «простым», или «одинарным», поскольку линии узора в нем по плотности состоят из одного ряда стежков (рис. 4 а). Строение наборного орнамента во многом определяется тем, как именно проложена первая горизонталь, определяющая размеры фрагментов и расстояние между ними. При этом по всей длине декорируемой поверхности задается характер будущего рисунка. Таким об-

разом, первый, самый верхний ряд наборного орнамента необходимо прошивать особенно тщательно, просчитывая размеры стежков, то есть количество составляющих их «шагов», потому что ошибку, сделанную в первом ряду, позже устранить нельзя: все размеры фрагментов и пробелов будут строго обозначены. У «одинарного» орнамента первый ряд всегда прокладывается так: 3-(3)-3-(3) и т. д., то есть три «шага» – стежок, три «шага» – пропуск (назовем это «троичной схемой»), и так строится весь ряд. Далее все зависит от конкретной схемы узора, выбранного для воспроизведения. Однако для любых вариантов этого орнамента существуют определенные закономерности; главная из них в том, что схема последующего ряда ни в чем не повторяет схему предыдущего, стежки не могут располагаться строго друг под другом: в каждом следующем гори-

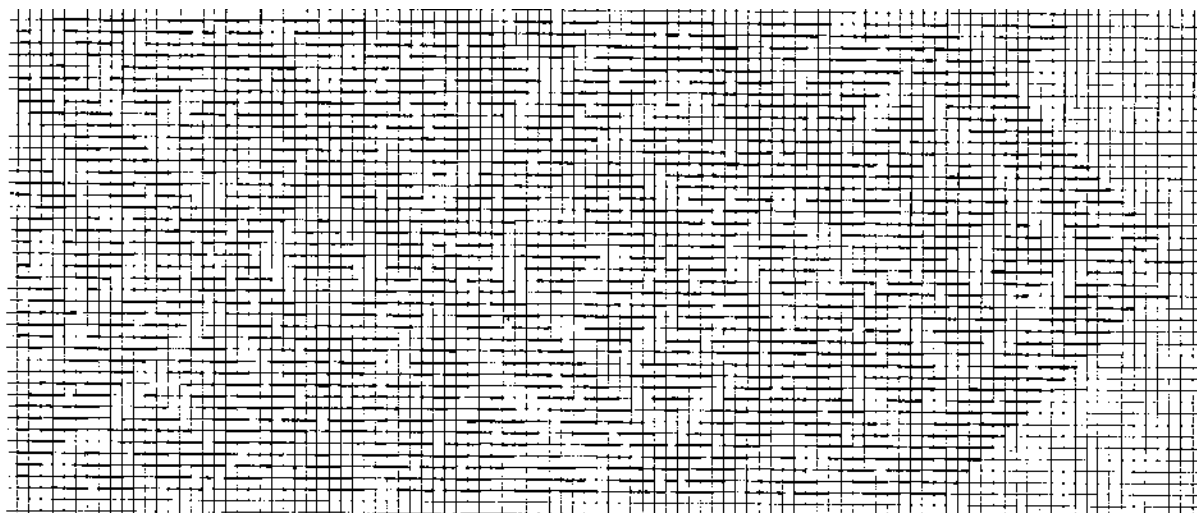


Рис. 2

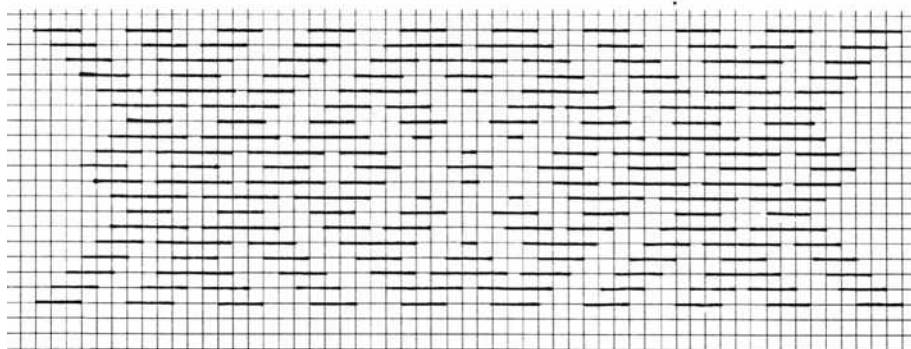


Рис. 3

жается, в результате пропуск сводится на нет, обе линии сливаются в одну: сокращение на один «шаг» с каждой стороны дает вместо двух стежков предыдущего ряда один стежок размером в 5 шагов. Пробел между полуромбами возрастает до 7 шагов, но стежков и

зонтальном ряду по отношению к предыдущему происходят сдвиги – расширения и сужения линий орнамента – в одну или обе стороны. Сдвиг может составлять не более одного «шага».

Рассмотрим эту закономерность на примере схемы простейших полуромбов (рис. 5). Первый ряд этого орнамента проложен по схеме 3-(3)-3- (3). В следующем ряду линии орнамента сдвигаются к центру фрагмента, в результате пропуск между стежками каждого полуромба сокращается на «шаг» с каждой стороны и в этом ряду составляет уже один шаг, зато возрастает пропуск между самими полуромбами: из трех «шагов» он перерастает в пять «шагов». Схему этого ряда можно обозначить как 3-(1)-3-(5)-3-(1)-3-(5). В следующем ряду сокращение между линиями орнамента в заданном направлении продол-

пропусков таких размеров в данной технике не существует, поэтому логика орнамента требует разбить этот слишком крупный пробел введением посередине стежка в 1 шаг. Следовательно, схема данного ряда выглядит как 5-(3)-1-(3)-5. Таким образом, все сужения и расширения, сделанные в том или ином ряду, взаимно компенсируются: сужение одной части орнамента расширением другой части орнамента или расширением пропуска, поэтому фрагменты узора взаимно дополняют друг друга.

В каждом третьем ряду повторяется троичная схема первого ряда, в которой все стежки и пропуски равны и составляют три «шага». Однако это повторение осуществляется не буквально, а в шахматном порядке: например, если первый ряд вышивался по схеме: 3-(3)-3-(3), то четвертый ряд прокладывается по

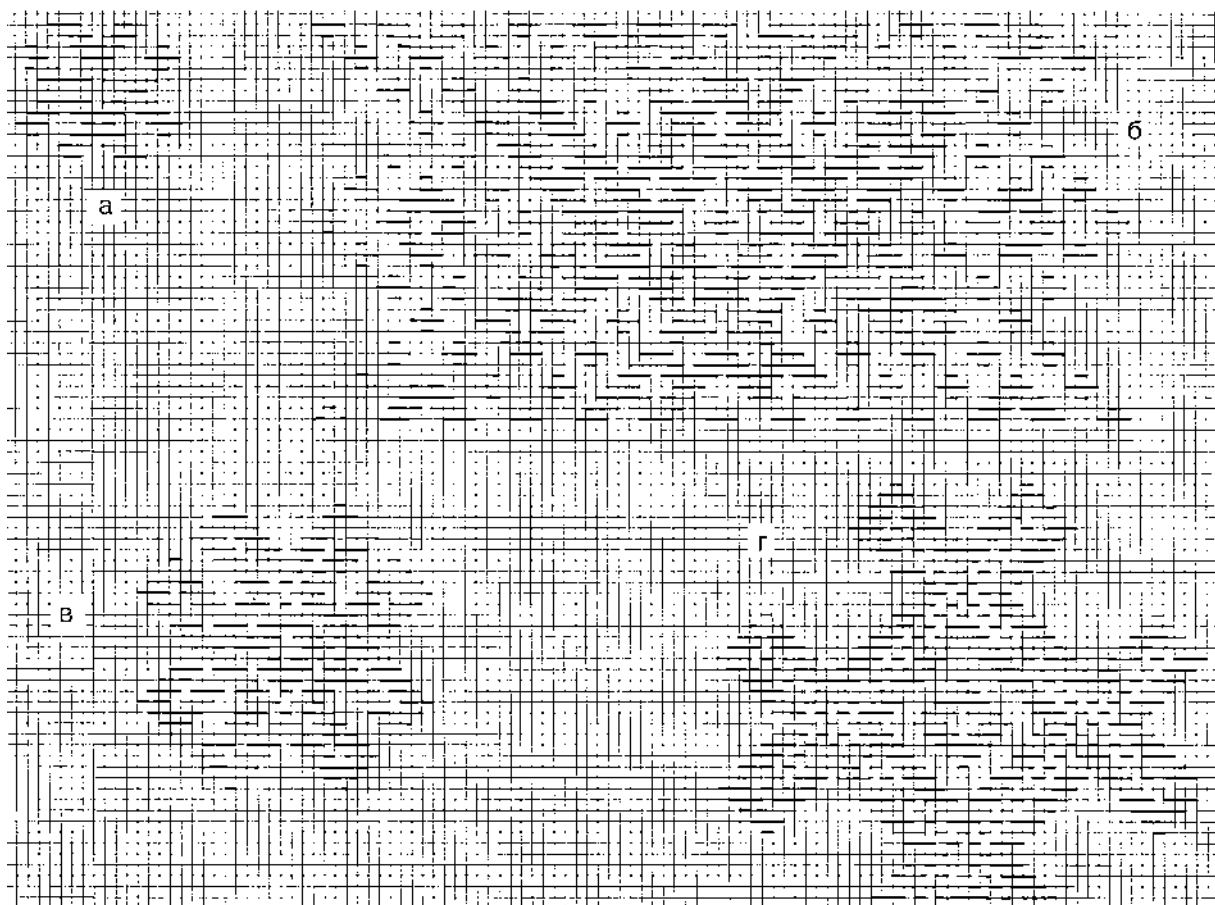


Рис. 4

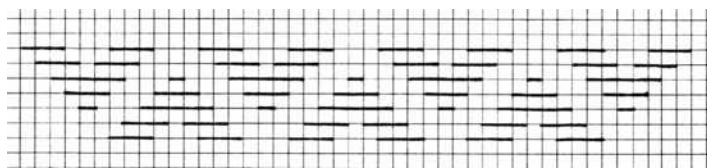


Рис. 5

схеме: (3)-3-(3)-3, то есть будет начинаться не с тройного стежка, а с тройного пробела. Таким образом, под стежками первого ряда в четвертом ряду будут пропуски, а под пропусками – стежки. Седьмой ряд будет повторять первый, десятый – повторять четвертый и т. д. В соответствии с указанной закономерностью выстраивается и схема четвертого ряда расматриваемого здесь орнамента

Далее линии полуромбов верхнего уровня продолжают сокращаться и переходят в минимальный одношаговый стежок, в схеме же полуромбов нижнего уровня, наоборот, происходит расширение в пятишаговый стежок. Далее орнамент выстраивается по тому же принципу. Схема последнего ряда должна совпасть со схемой первого ряда.

«Сложные» орнаменты строятся по тем же принципам, что и «простые», хотя имеют и свои особенности. Линии этих орнаментов значительно плотнее: они образуются не одним, а двумя или тремя стежками. Поэтому их можно подразделить на «двойные» и «тройные». Двойные насчитывают два вида, первый из которых обозначим как «двойной с окошками» (рис. 4 б), который по своему строению похож на «одинарный»: первый ряд в нем также строится из трехшаговых стежков и пробелов. Однако «стенки» у фрагментов этого орнамента значительно плотнее: они образуются не одной, а слиянием двух линий стежков. При этом в каждом третьем ряду, который, как и в «простом орнаменте», имеет «троичную» схему, в плотной «стенке» узора образуются квадратные пробелы в виде «окошек».

«Двойной с окошками» орнамент значительно крупнее «одинарного» и чаще используется в декоре полотенца, чем костюмов. Узор его может быть и слитным, и раздельным. В последнем случае фрагменты отстоят друг от друга на значительное расстояние, которое заполнено линиями крошечных, мини-

мальных по размерам ромбов. В «зеркальном» орнаменте изнаночной стороны эти ромбы обращаются в «окошки», а лицевые «окошки» – в линии ромбов.

Следующую разновидность «сложного» орнамента обозначим как «двойной с единичным пробелом» (рис. 4 в). Структура этого орнамента такова, что его контуры составляются из двух линий трехшаговых стежков с постоянным одношаговым пробелом между ними: 3-(1)-3. Такая структура не всегда задается в первом ряду, который может иметь любую структуру, поэтому при расшифровке этой разновидности орнамента нужно быть особо внимательным. Особенностью этого орнамента является периодичность повторяемости схемы первого ряда: повтор в шахматном порядке осуществляется не в каждом третьем, а в каждом пятом ряду.

Принцип «тройного» орнамента (рис. 4 г) состоит в том, что контур создается за счет двух тройных стежков с тройным же пробелом, заполненным посередине «точкой» – одношаговым стежком. Таким образом, схема плотности этого шва – 3-(1)-1-(1)-3. Если убрать «точку», этот орнамент полностью совпадет по структуре с «простым» орнаментом.

Во многих случаях орнамент вышивки «по набору» на одежде, и особенно на полотенцах, бывает смешанным. Поскольку структура двойных орнаментов с «окошечками» и тройных с «точкой» практически та же, что у одинарных, заполнения между фрагментами сложных орнаментов часто бывают выполнены с помощью одинарного орнамента (рис. 6).

Орнаменты вышивки «по набору» могут состоять из одного или двух повторяющихся фрагментов. Трех и более фрагментов в одном орнаменте нами не встречено. В тех случаях, когда оба фрагмента не полностью дополняют друг друга, делается заполнение пустот: всевозможные ромбы, полуромбы, полусвастики и т. д.

Указанные виды орнаментов различаются не только структурой, но и размерами: многосоставные орнаменты, как правило, более крупные, поскольку име-

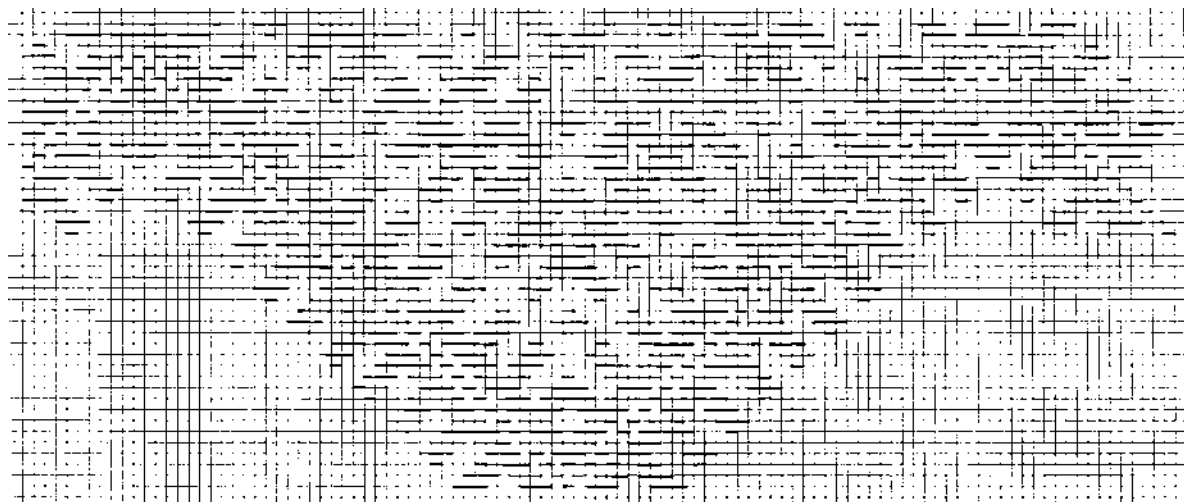


Рис. 6

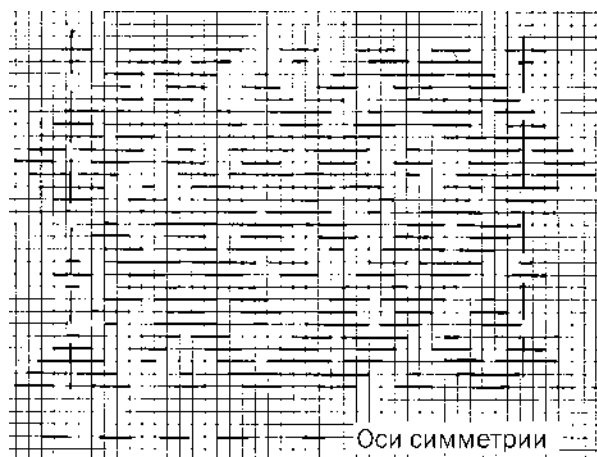


Рис. 7

ют больше возможностей для расширения, чем одиарные, у которых это качество ограничено.

Знание технологии вышивки «по набору» необходимо не только для реконструкции этого шва, но и для

расшифровки выполненных в данной технике орнаментов. Сотрудниками ОТРК ГХМАК расшифровано до 200 различных орнаментов вышитых швом «по набору» и идентичных вытканых. Нами разработана наиболее приемлемая форма для расшифровки – бумага, разлинованная в четверть тетрадной клетки: этот размер наиболее удобен, поскольку на лист обычного формата, разлинованный таким образом, входит повторяющаяся часть любого, даже самого масштабного, орнамента. Клетки служат ориентиром при обозначении стежков: одной клетке соответствует один «шаг».

Приступая к расшифровке, необходимо уяснить, к какому из рассмотренных выше типов относится орнамент. Поскольку геометрический орнамент симметричен по ширине и высоте, достаточно расшифровать  $\frac{1}{4}$  его часть, которая составляет повторяющийся фрагмент, указав линии симметрии (рис. 7).

Необходимо помнить, что при составлении каталогов наборных орнаментов расшифровке подлежат оба орнамента: и лицевой, и изнаночный, которые являются равноценными.

#### Источники и литература

1. Куприянова И. В. Орнаменты вышивки на тканях Солонешенского района // Солонешенский район: Очерки истории и культуры: Сб. науч.-практ. материалов / Науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 291–300.
2. Бухтарминские старообрядцы / Под ред. Б. И. Руденко. Л.: АН СССР, 1930. С. 405.
3. Рукоделие / Сост. С. Рожков. М.: АСЦЕНДЕНТ, 1994. С. 84–85.
4. Горожанина С. В., Зайцева Л. М. Русский народный свадебный костюм. М.: Культура и традиции, 2003. С. 124.

## Зодчество как предмет исследования этнографии: методология и методика работы<sup>1</sup>

А. Ю. Майничева

Многоплановость аспектов проблематики, связанной с архитектурой вообще и русской архитектурой в частности, дала возможность ее исследования в рамках различных наук. Нельзя сказать, что зодчество является традиционной темой для этнографии, за исключением темы жилища. Более разнообразные вопросы, касающиеся возведения сооружений, изучаются историками архитектуры и искусствоведами. Однако предметной областью истории архитектуры является хронологически выстроенная эволюция архитектурных форм, вне зависимости от этнических процессов. Искусствоведение преимущественно исследует профессиональную архитектуру и устанавливает стилевое своеобразие зданий, присущее той или иной эпохе. Оба направления науки обращаются к закономерностям развития архитектуры, как вида искусства, исследуя пути решения творческих проблем, с которыми сталкиваются зодчие. Архитектурная тематика присутствует и в культурологии, которая рассматривает общие закономерности развития зодчества как целостного культурного явления. Историки связывают развитие архитектуры с историей социальных слоев и классов,

встраивая ее, как и археологи, в историю материальной культуры. Таким образом, зодчество, например, русских как бы лишается специфически этнического черта, которые требуется изучать методами этнографии и в предметной области этнографии. Вместе с тем архитектура коренных народов Сибири, представленная, как правило, жилищем и культовыми постройками, «передана» для изучения этнографам, поскольку рассматривается как часть традиционно-бытовой культуры.

Несомненно, зодчество, сложнейшее многоаспектное культурное явление, сочетающее профессиональные и «народные» компоненты, выходит далеко за рамки способов и форм построения жилища, простых промысловых и культовых сооружений. Для его понимания требуются специфические подходы различных наук, и немалую роль здесь должна сыграть этнография, поскольку позволит прояснить вопросы, на которые пока нет ответов (особенности освоения пространства русскими, семантика сооружений и их частей, традиционное и новаторское культовых зданий в связи с действием этнического фактора, уровень развития культуры русских в свете

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Интеграционной программы РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии», «Русский этнос: сохранение и трансформация культуры».

адаптационных процессов прошлого и современности, наличие возможностей для существования этноса в изменяющейся социально-экономической, экологической и этнической ситуации и многие другие). Другими словами, поскольку этнография изучает компоненты культуры этноса с точки зрения выполнения ими этнических функций, предметная область этнографических исследований может быть ориентирована и на достаточно сложное культурное явление, такое как зодчество, обладающее, с одной стороны, этнодифференцирующими свойствами, а с другой стороны — чертами, интегрирующими его с другими этносами.

В последнее время ограниченность тематики гуманитарных наук, традиционно изучающих зодчество русских, вызвала необходимость исследований в аспекте этнокультурных процессов и этнической специфики. Недаром появились публикации, обосновывающие подобные исследования, особо выделяя раздел этноархитектуры [1, 2]. Близко к ним стоит обладающая большей гибкостью в формулировке объектно-предметной области зарубежная наука, которая исследует этнокультурные явления в зодчестве в рамках архитектурной антропологии [3, 4–12].

Однако архитектурная антропология, признавая этнические особенности зодчества различных народов и обращаясь к изучению человека посредством исследования архитектуры, в большой мере опирается на положение об общности в вопросах сооружения зданий так называемых примитивных и современных культур, рассматривает процесс строительства как особое поведение человека вообще, а архитектурные формы — как результат существования пассивных и активных концепций создания рукотворного пространства, общие в эволюции любой культуры. Предметная область архитектурной антропологии, включающая семантику архитектурных объектов, особенности жилой среды и закономерности формирования поселений, диктует и особый подход к рассмотрению зодчества как продукта созидания человека, что перспективно для этнографических исследований, поскольку обращение к деятельности людей, объединенных в этнические общности разного уровня, дает возможность показать этническую специфику зодчества.

Выбор «пространственного» вида искусства — зодчества — в качестве предметной области этнографии обоснован и определением этнической группы, которое в настоящее время считается наиболее полным и научно оправданным. Р. А. Шермерхорн (R. A. Schermerhorn) в своей опубликованной в 1970-х гг. и ставшей классической работе «Этнические взаимоотношения: теория и практика исследований» пишет: «Этническая группа является коллективом, выделяющимся из большего сообщества, по следующим признакам: представители его имеют реальных или предполагаемых предков, воспоминания об общем историческом прошлом, знаковые элементы, которые играют в их культуре роль этнических маркеров. Примерами таких маркеров могут быть нормы взаимоотношений в обществе, конфес-

сиональная принадлежность, размещение в пространстве и его восприятие (курсив мой. — А. М.), языковые особенности, национальность, фенотипические признаки или комбинации вышеперечисленного. Необходимым дополнением является общность самосознания членов группы» (цит. по: [13, р. XIII]). Таким образом, этнические особенности зодчества можно усмотреть в семантике освоения пространства, в морфологии, символике и феноменологии храмовых сооружений, в характерных чертах формирования жилой среды, что в комплексе охватывает три важнейшие области рукотворной среды:

- основание и развитие поселений как результат преобразования «чужого» в «свое», что нашло отражение в оборонном зодчестве;
- обеспечение поселению высшего покровительства и освящения своего присутствия, выразившееся в строительстве храмовых сооружений;
- удовлетворение средствами архитектуры жизненных потребностей в крове, пище, общении и т.п., т. е. все то, что формирует жилую среду в широком смысле (жилище, общественные здания и сооружения).

Одной из отправных точек исследований в области этнографии является теория этноса, рассматривающая особенности функционирования культуры в связи с этническими процессами [14–24]. Основное ее положение таково: культура выступает как внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности, адаптационно-адаптирующий механизм общества [21, с. 10]. Признается, что культура этноса неизбежно трансформируется, что является условием и следствием ее существования.

Для исследований зодчества в предметной области этнографии необходимо рассматривать его как часть культуры этноса, которая приобретает особые черты в процессе этнокультурной адаптации изучаемого народа. При этом термин «этнокультурная адаптация» основывается на принятом в настоящее время более широком понятии «культурная адаптация», под которым подразумевается «приспособление человеческих сообществ, социальных групп и отдельных индивидуумов к меняющимся природно-географическим и историческим (социальным) условиям жизни посредством изменения стереотипов сознания и поведения, форм социальной организации и регуляции, норм, ценностей, образа жизни и элементов картины мира, способов жизнеобеспечения, направлений и технологий деятельности, а также номенклатура ее продуктов, механизмов коммуцирования и трансляции социального опыта» [25, с. 15]. Отличием является то, что процессы этнокультурной адаптации рассматриваются в отношении этносов и этнических групп любого таксономического ранга. Ставшая традиционной для этнографии предметная область расширяется за счет изучения зодчества как целостного явления, выполняющего этнически окрашенные функции и обладающего как этнодифференцирующими, так и общими для многих этносов свойствами. Исследование должно быть нацелено не только на фиксацию архаических компонентов культуры народа,

но и на воссоздание его этнического облика в связи с динамикой этнических процессов.

Для полноты отражения особенностей зодчества как части культуры этноса вводятся понятия адаптационного потенциала культуры этноса и адаптивность этноса. Под адаптационным потенциалом культуры (или части культуры) этноса (или этнической группы любого таксономического ранга) понимаются возможности продуцируемой этим этносом (этнической группы) культуры по воспроизводству и развитию комплекса явлений, феноменов и элементов, обеспечивающих его существование в определенных природно-климатических, социально-экономических, этнических, культурных и др. условиях.

Адаптационный потенциал культуры этноса и адаптивность этноса — не равнозначные понятия, поскольку первое характеризует культуру этноса в определенный исторический период, а второе предполагает возможность адаптации этноса на протяжении всего исторического времени его существования. Следует говорить не об адаптационном потенциале культуры этноса вообще, а лишь в каждый исторически детерминированный период существования этноса и в определенном географическом месте. Чем выше адаптационный потенциал культуры, тем более комфортно существование этноса, легче и быстрее проходит приспособление к новым условиям, стабильнее существование уже выработанных культурных элементов, феноменов и явлений, больше возможностей для длительного пребывания на вновь освоенных землях. Высокий адаптационный потенциал характеризуется значительной степенью передачи явлений, феноменов и элементов культуры как внутри образований своего этноса, так и вовне — иноэтническим группам, а также восприятием культурных явлений, феноменов и элементов, присущих другим народам, с осмыслением их как своих. Очевидно, что адаптационный потенциал ярко проявляется при изменении условий существования этноса (экологических, социально-экономических и других) — например, переселенческое движение в периоды интенсивных миграций в Сибирь высвечивает особенности адаптационного потенциала русского этноса.

Для изучения особенностей зодчества в связи с процессами этнокультурной адаптации недостаточно лишь реконструировать формы зданий, но требуется восстановить культурный контекст, в котором создавались сооружения. Отсюда — многоаспектность исследования, комплексность анализа, поиски культурных и смысловых аналогий в обращении к истории символизма чисел, названий и имен, к проблемам развития представлений о Природе, Вселенной и Человеке.

Специальные методы исследования зодчества определяются его целью, задачами и формой. Для его проведения потребуются методические приемы полевой этнографии. Метод непосредственного наблюдения применяется во время кратковременных и продолжительных экспедиционных поездок, когда проводятся маршрутные и кустовые обследования поселений. Для обеспечения репрезентативности собран-

ных материалов может служить сочетание выборочных и сплошных приемов обследования. Для получения материалов целесообразно использовать частные методы полевой этнографии — глубинные и тематические интервью с использованием вопросников и таблиц узнавания типов и конструкций жилищ, инструментов, предметов убранства. Необходимо фиксировать рассказы информаторов о случаях из их жизни, связанных с тематикой исследования.

Плодотворен для такого исследования сравнительно-исторический метод, позволяющий проследить трансформационные тенденции традиций в зодчестве, выделить общее и особенное в развитии архитектуры в различные периоды, найти причины сходства и различия. В рамках сравнительно-исторического метода выбраны различные виды сравнений: историко-типологические (для изучения сходства конвергентных явлений), историко-генетические (для диахронных исследований явлений, имеющих генетическую связь), историко-диффузионные (для явлений, распространяющихся в результате заимствований). Необходим для применения и метод пережитков (реконструкция исчезнувших явлений по их пережиткам в современной культуре), который выступает частной формой сравнительно-исторического метода.

Если исследование проводится в связи с проблемой зодчества прошлого, объекты которого в большинстве своем до наших дней не дошли, используется специфический метод графической реконструкции зданий и сооружений на основе описаний, материальных остатков и архитектурных аналогий.

Системный подход позволяет рассмотреть зодчество в системе мировоззрения и жизнедеятельности этноса. Для осознания сущности феномена зодчества требуется аксиологический подход. Исследование оценки, которую дает этнически определенный субъект, индивидуальный или групповой, не абстрагируясь от потребностей, установок, идеалов, присущих конкретной исторической эпохе, а именно из них исходя, позволяет понять этническую специфику зодчества как исторически изменчивую и этнокультурно опосредованную. Очевидно, что изменение ценностных установок ведет к смене оценки и приоритетов, и, как следствие, к смене типологических и компонентных характеристик зодчества.

Информационно-деятельностный подход предполагает изучение явлений культуры, исходя из двоякой посылки, одна из сторон которой заключается в том, что культура этноса существует в исторически определенном информационном поле. Знания и традиции сохраняются в той или иной форме, транслируются от поколения к поколению, частью или полностью утрачиваются, замещаются новой системой знаний. Вместе с тем информация находит отражение в объектах материальной культуры, которые порой остаются единственным свидетельством существования ее в прошлом. Здесь речь идет не только о книгах, аккумулирующих знания, но и о зданиях, предметах быта, одежде и т. п. Вторая сторона подхода предполагает, что созидательная деятельность людей не случайна. Люди возводят, например, здание, основы-

ваясь на «фундаменте» прошлого опыта, полученных знаний, эстетических категорий, ценностных установок и предпочтений. Здание приобретает объем, форму, характерные экстерьер и интерьер, объяснимые с точки зрения стилевых особенностей, наличия материала, погодно-климатических условий. Но это лишь поверхностный «слой» причин, обуславливающих облик зданий. Простая фиксация традиционности того или иного архитектурного феномена не является удовлетворительным объяснением его морфологии и символики, не дает понимания истоков традиции, лежащей в основе его создания. Для решения этой проблемы рационально использовать положение о том, что «люди видят мир сквозь призму воспринятых ими через их этническую культуру бессознательных представлений о способе и характере действия человека в мире» [26, с. 94], являющихся инструментом рационализации мира в качестве арены деятельности человека. Информационно-деятельностный подход полезен при необходимости объяснить неизменное воспроизведение на протяжении веков ряда элементов культуры, которые входят в систему этнических особенностей — этнокультурных инвариантов, маркирующих этнос.

Методика исследований нацелена на первоначальное обращение к факту существования какого-либо элемента, феномена или явления сферы зодчества, будь то здание, символика его форм, принципы построения плана или верования, связанные с его возведением и функционированием. Затем требуется вести работу по обнаружению их характерных особенностей, поиск объяснения закономерности их появления в контексте культуры этноса, что завершается их интерпретацией в свете адаптационных процессов.

Для достижения поставленной цели методически целесообразно придерживаться принципа этапности исследований. На первом этапе осуществляются изучение литературы и поиск источников, сбор материалов путем проведения архивных изысканий и полевых исследований, которые позволяют дать описания архитектурных особенностей крепостных, храмовых, жилых, гражданских зданий и сооружений изучаемого периода. Особый акцент делается на натурном изучении сохранившихся памятников

архитектуры Сибири, составлявших некогда часть массовой застройки. Выполняется фотофиксация, делаются зарисовки объектов в природном и рукотворном окружении, выполняются обмеры, их результаты заносятся в кроки фасадов, планов, разрезов, записываются рассказы очевидцев или их потомков о строительстве зданий и о верованиях, связанных с ними, фиксируются данные об экстерьере и интерьере зданий. В ходе архивных работ собираются сведения о сооружениях, ныне не существующих, но игравших значительную роль в организации пространства поселений, ведется поиск проектной и деловой документации по исследуемым в полевых условиях памятникам, проводится отбор чертежей генеральных планов, фасадов, разрезов, планов церковных и гражданских сооружений, отложившихся в архивах. Аккумулируется информация, полученная археологами в результате проведения раскопок. Таким образом формируется блок первичных материалов.

Второй этап — вербальная (описательная), а при необходимости и изобразительная, реконструкция зданий, сооружений, убранства интерьера, приемов и способов строительства, верований путем обработки всех полученных данных.

На третьем этапе обобщаются полученные результаты, объясняются причины и обстоятельства появления контексте адаптации тех или иных особенностей зодчества. Выявляются ценностные установки носителей культуры и этнокультурные инварианты, дается оценка адаптационному потенциалу культуры этноса, ставятся в соответствие специфика этнокультурной адаптации и особенности зодчества.

Предложенные методология и методика работы были апробированы автором при разработке темы «Русские Сибири: зодчество в аспекте этнокультурной адаптации. XVI–XX вв.». Результатом стали три монографии и ряд статей. Можно отметить, что реализация методологических и методических установок позволяет достичь цели исследования — реконструировать этномаркирующие черты зодчества русских Сибири. Они показали свою эффективность и могут быть востребованы при изучении зодчества разных этносов в предметной области этнографии.

#### Источники и литература

1. Орфинский В. П. Народное деревянное культовое зодчество российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 39–42.
2. Воронов А. А., Хайт В. Л. Ценные исследования по этноархитектуре (о трудах С. О. Хан-Магомедова, посвященных зодчеству народов Южного Дагестана // ЭО. 2003. № 2. С. 169–172.
3. Rapoport, A. House Form and Culture. Englewood-Cliffs, N. J., 1969.
4. Egenter, Nold. Architectural Anthropology — Semantic and Symbolic Architecture. An architectural-ethnological survey into hundred villages of central Japan. Structura Mundi, Lausanne, 1995.
5. Egenter, Nold. Bauform als Zeichen und Symbol. ETH, Zürich, 1980.
6. Egenter, Nold. Foundations for architectural anthropological research. Architectural Anthropology. Research Series. Vol. 2. Structura Mundi, Lausanne, 1996.
7. Egenter, Nold. Sacred Symbols of Reed and Bamboo; Annually built cult-torches as spatial signs and symbols. Swiss Asiatic Studies Monographs. Vol.4, Zürich, 1982.
8. Egenter, Nold. The present Relevance of the Primitive in Architecture. Architectural Anthropology-Research Series. Vol. 1, Structura Mundi, Lausanne, 1992.
9. Cataldi, Gian-Carlo. All'Origine dell'Abitare. Florence, 1986.
10. Cataldi, Gian-Carlo. Le Ragioni dell'Abitare // Les Raisons d'Habiter (Italian and French); Florence, 1988.
11. Saile, D. G. Architecture and Cultural Change: Essays in Built Form and Culture Research. School of Architecture and Urban Design, University of Kansas, 1986.
12. Bourdier, Jean-Paul, AlSaiyyad, Nezar. Dwellings, Settle-

- ments and Tradition; Cross-Cultural Perspectives. Berkeley-Lanham-London, 1989. Bourdier, 1989.
13. Sollors, Werner. Foreword: Theories of American Ethnicity // *Theories of Ethnicity: a Classical reader*. N. Y., 1996.
  14. Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986.
  15. Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Историко-этнографические области // СЭ. 1975. № 3. С. 15–25.
  16. Арутюнов С. А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
  17. Арутюнов С. А., Маркарян Э. С., Мкртумян Ю. И. Проблемы исследования культуры жизнеобеспечения этноса // СЭ. 1983. № 2. С. 22–31.
  18. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
  19. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. М., 1981.
  20. Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // СЭ. 1955. № 4. С. 3–17.
  21. Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
  22. Мкртумян Ю.И. Основные компоненты культуры теории этноса // *Методологические проблемы исследования этнических культур*. Ереван, 1978. С. 42–46.
  23. Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза // СЭ. 1949. С. 12–36.
  24. Чеснов Я. В. О социально-экономических и природных условиях возникновения хозяйственно-культурных типов // СЭ. 1970. № 6. С. 15–26.
  25. Культурология XX в.: Словарь. СПб., 1997.
  26. Лурье С. В. *Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала)*. СПб., 1994.

### Роль общественных организаций в накоплении статистических источников во второй половине XIX – начале XX вв. в Алтайском округе

*В. А. Скопа*

Для объективного определения исторического прошлого ученые обращаются к источникам, содержащим сведения о жизни и деятельности людей, а также территории, на которой они проживают. Такие сведения содержались не только в системе государственных служб, занимающихся их накоплением и систематизацией, но и в ряде общественных организаций и статистических учреждений, которые по мере своей деятельности собирали и публиковали полученный материал. Общественные организации и статистические службы сыграли немалую роль в накоплении источников. У исследователей вызывает интерес уровень достоверности представляемого материала, специфичность его сбора, а также методы работы.

Развитие капиталистических отношений, обусловленное реформами 60–70-х годов XIX в., способствовало активному развитию промышленности, сельского хозяйства, формированию рынков. Производственная действительность влекла за собой накопление статистического материала, который нуждался в систематизации, правильной обработке, для выработки государственных решений. Производственная необходимость создавала условия для развития статистических служб, которые пронизывали все сферы жизни и деятельности человека.

Формирование и развитие статистики на Алтае и накопление источников было напрямую связано с развитием горнозаводского дела, которое создавало основу для развития статистики в целом как государственного института. Государственные статистические службы в Алтайском округе решали вопросы, связанные с промышленным производством, степенью занятости на заводах, здравоохранением рабочих. Экономическое развитие региона оказывало существенное влияние на социальную сферу, которая видоизменялась в результате активного развития капитализма. Общественные процессы: переселение, решение земельных вопросов, проблем образования — создали необходимые условия для развития общественной статистики, которая накапливала не менее

значимый материал, чем ведомственные статистические учреждения. Общественная статистика — это условное определение совокупности исследований, направленных на сбор, обработку, анализ и публикацию статистической информации, характеризующей количественные закономерности жизни общества во всем ее многообразии.

Общественные статистические организации на территории округа возникли позже государственных статистических служб: период их формирования и развития приходится на вторую половину XIX в. Развитие общественной статистики на Алтае, как и в России, напрямую было связано с формированием и развитием государственных статистических служб. Частные исследования, да и в целом общественная статистика на первом этапе не имели четкой программы работы и порядка обследования. К тому же эти обследования (если они проходились) были не закономерными и не ставили целью определение практической значимости их результата. Общественные статистические организации на территории Алтайского округа связаны с частными исследованиями региона, которые представляли основу становления местных статистических организаций. Учитывая специфику работы государственных служб, можно с уверенностью обозначить изменение работы общественных исследований. Это объясняется требованием времени, необходимостью пополнения и расширения научных знаний о происходящих процессах. Частные общественные исследования к концу XIX в. стали приобретать все более выраженный научно-практический характер. Они уже строились не на энтузиазме любителей приключений, а на стремлении научного познания реальной действительности. Реальные условия времени создавали ситуацию, когда было необходимо проведение исследований для выработки практических решений. Статистические исследования населения и хозяйства в Алтайском округе не были значительными. Это связано с отсутствием земства, которое должно было уделять внимание данной проблеме.



В Барнауле (да и в целом в Алтайском округе) этой целью задалось Общество любителей исследования Алтая. Оно возникло из группы членов Алтайского Горного собрания. Первоначально Общество занималось организационными делами — рассылало по Алтайскому округу программы сбора сведений о природе и населении, но по мере накопления статистического материала функции Общества менялись, приобретали более четкую направленность. Исследования Общества имели свою специфику. Для Алтайского округа в конце XIX в. были характерны массовые миграционные процессы, привлекшие к быстрому демографическим изменениям. Поэтому одним из основных направлений работы Общества было исследование переселенцев для определения порядка и мест их расселения, занятости и условий проживания.

Программа работы Общества предусматривала систематизацию собранного статистического материала. Это позволяло формировать базу статистических данных, впоследствии позволяющих выработать и принять значимые решения.

Работе по исследованию быта переселенцев уделялось очень много внимания. В 1894 г. экспедицией Общества был собран статистический материал, который условно можно разделить на две части. Первая представляет собой общее описание переселенческого поселка, вторая — детальное описание каждого переселенческого двора, т. е. хозяйственной единицы, которая не подлежит дальнейшему дроблению. Отсюда, как следствие, различие и в самой обработке собранного материала.

По принятому Советом проекту С. П. Швецова, которому была поручена обработка всех данных, в конечном виде этот материал должен быть сгруппирован так, чтобы каждый, кто будет им пользоваться, имел возможность фактически проверить все выводы и заключения, к каким придет исследование [1]. Для этого каждому исследованному переселенческому поселку должно быть дано полное и сжатое описание, характеризующее его во всех основных чертах. Кроме того, по каждому поселку должны быть даны статистические таблицы, полно характеризующие экономическое положение населения как в целом, так и по главнейшим группам, из которых оно складывается [2]. Эти данные, сведенные вместе по всем заселкам, составляют первую часть исследования, заключающую в себе только фактическую сторону. Научно-литературная разработка систематизированного фактического материала, со всеми следующими из него выводами и заключениями, составляет вторую часть исследования.

Население переселенческого заселка, даже самого позднего образования, неоднородно: оно распадается на ряд более или менее обособленных групп, характеризующихся самыми разнообразными чертами. Уловить это дробление переселенческой массы, выяснить его размеры и значение было одной из главных задач Общества. С этой целью население каждого поселка было разбито на 4 основные группы: 1) переселенцы, причисленные к поселку, 2) переселенцы, не

причисленные к нему. Сюда входят все переселенцы, явившиеся на Алтай извне Алтайского округа. Кроме них, имелись еще 3) переселенцы-старожилы, перешедшие с места на место в пределах Алтайского округа. И, наконец, во многих из исследованных селений часть населения составляют коренные жители этих селений — 4) старожилы. Необходимо отметить, что такое деление населения является общепризнанным и устоявшимся в исторической литературе. Использование таких определяемых категорий позволит более точно отразить принадлежность к одной из них.

Главное значение из перечисленных групп сохраняется за двумя первыми, в интересах которых и предпринято исследование. Поэтому две последние группы рассмотрены в целом, а две первые расчленены по признакам, наиболее характерными для уяснения степени экономического благосостояния каждой из них. Одним из таких весьма резких определяющих признаков служит время, в течение которого переселенцы живут в селении: чем дольше живет человек на одном месте, тем, предполагается, более устойчивым и определившимся является его положение. Для переселенцев первой и второй групп определялось 5 подгрупп по времени водворения. Для переселенцев третьей и четвертой групп четких градаций не было.

Кроме продолжительности проживания в данном поселке, на степень экономического благосостояния переселенцев имеет огромное влияние и другое обстоятельство: бродили ли переселенцы, и сколько времени, до водворения в данном поселке. Факт предварительного шатания переселенцев одинаков для всех групп: 1) переселенцы, не бродившие до водворения в поселок; 2) бродившие с места на место до 3 лет; 3) бродившие более 3 лет [3]. Такое дробление позволяет проследить степень большей или меньшей устойчивости переселенческой массы и влияния этой устойчивости на ее экономическое благосостояние.

По мере сбора информации было определено еще одно деление переселенцев: условие, на основании которого они живут в поселке, так как это влияет на весь уклад жизни. С этой целью все непричисленные переселенцы разбиты на 3 группы: 1) проживающие в поселках по паспортам, полученным на родине; 2) проживающие по свидетельствам Главного управления Алтайского округа; 3) проживающие по увольнительным свидетельствам с родины [3]. Чрезвычайно важно было не только уяснение положения переселенцев в данный момент, значение и формы наемного труда, но и прошлая их история, в вопросе о наемном труде — его значение в предшествовавшие годы жизни переселенцев в новых местах водворения.

Помимо вопроса о степени экономического благосостояния, достигаемого переселенцами в Алтайском округе, чрезвычайно важно было установить, откуда переселенцы являются сюда и из каких сословных элементов складывается сама переселенческая масса. Для этого исследовательской группой Общества была составлена таблица, в которой переселенцы бы-

ли разделены по губерниям, из которых они вышли, сведенными по 16 районов, и по сословным группам [3] (Приложение).

Решая эту задачу, Общество натолкнулось на необходимость распределения переселенческих поселков по типичным районам. Были выделены районы: 1) степной безлесный, 2) степной лесистый, 3) горный безлесный, 4) горный лесистый. Это позволило более детально и четко провести начатое обследование, в котором определение порайонного расселения позволяет говорить о трудовой занятости, и как следствие — о социальном положении и быте. Выполнив эту трудоемкую работу, Совет столкнулся с недостатком средств. Первоначально это привело Общество в замешательство, и было решено прекратить работу, но взносы действительных членов, в частности В. Т. Зимина, исправили положение. Общество не только продолжило выполнение поставленных задач, но даже положило часть средств в Сибирский банк [4] для последующих работ. Очевидным является то, что финансы Общества в большей степени пополнялись за счет частных взносов его действительных членов.

Рассматривая общественную сферу развития, нельзя не отметить, что Общество явилось инициатором проведения переписи населения города, которая состоялась в 1895 г., за два года до первой всероссийской переписи. Эта акция была проведена с разрешения Томского губернатора от 2 августа 1894 г. за № 758. Для общего наблюдения за ходом переписи был учрежден Особый комитет под председательством начальника Алтайского округа В. Болдырева. В него также входили городской голова В. Д. Сухов, окружной исправник Лучшев, председатель Общества любителей исследования Алтая А. Недзвецкий и товарищ председателя общества Л. Мартини. Работа комитета продолжалась с 12 по 27 марта 1895 г. Город был разделен на 11 частей, приблизительно по 300 усадеб в каждой. Каждый из этих переписных отделов возглавлял заведующий, руководивший всеми делами по проведению переписи на своем участке. Непосредственная работа по опросу населения велась 15 счетчиками в каждом отделе. Счетчиками были, как правило, учителя городских и духовных училищ, служащие Главного управления Алтайского округа.

В результате долгой и кропотливой работы Общество любителей исследования Алтая опубликовало в одном из номеров «Алтайского сборника» обобщенные и систематизированные данные переписи. Здесь можно найти таблицы распределения населения Барнаула по показателям, которые были заложены в опросных картах. Второй раздел таблиц посвящен обработке материала, содержащегося в домовых и квартирных карточках. Информация, почерпнутая из этого источника, не только любопытна, но и представляет интерес для научного исследования истории города. Таким образом, полученные результаты весьма значимы как с экономической, так и с социальной точки зрения.

По мере работы Общество претерпело существен-

ные организационно-структурные изменения. В 1902 г. оно было присоединено к Российскому географическому обществу как Алтайский подотдел его Западно-Сибирского отделения. Это структурное изменение позволило Обществу получать средства, которые шли на снаряжение экспедиций для сбора информации. Это обстоятельство улучшило работу Общества. Средства, исходившие из Сибирского отделения, были стабильны и регулярно шли в фонд Алтайского подотдела. Благодаря такой подотчетности Алтайское общество не только накапливало собираемый статистический материал, но и приобретало опыт работы и обработки собранного материала. Четко прослеживались цели организации: а) сбор материала для всестороннего изучения Алтая и сопредельных мест и б) по мере возможности его обработка и распространение. Накопление статистического материала происходило и в Обществе попечения о начальном образовании, и в Сельскохозяйственном обществе. Материал, содержащийся в фондах этих обществ, имел немалую научную значимость и отражал их специфику.

В 1920 г. подотдел реорганизовался в Алтайский отдел Российского географического общества. Число действующих членов было непостоянным — от 40 до 100 человек. Алтайский отдел Российского географического общества ставил перед собой конкретную задачу — научное исследование Алтайского округа и популяризация краеведческих знаний. Его деятельность выразилась в организации экспедиций статистико-экономического характера. Собираемый материал был более систематизирован и отличался широтой. Многие материалы были опубликованы.

Издательская деятельность состояла в продолжении издания «Алтайского сборника» и в выпуске краеведческого сборника «Очерки Алтайского края». В 1925 г. Алтайским отделом был проведен I Алтайский краеведческий съезд в Барнауле. Просветительная работа Алтайского отдела состояла в устройстве докладов и популярных лекций на краеведческие темы. Главными участниками организации этих выступлений были С. П. Швецов, Н. Я. Овчинников, В. И. Верещагин, И. Е. Овсянкин и др.

Не менее ценным историко-статистическим материалом располагали добровольные статистические корреспонденты из числа учителей, врачей, священников и образованных крестьян. Собираемый ими материал находил выражение в отраслевых сельскохозяйственных отчетах и годовых отчетах округа. Степень достоверности материалов прямо зависела от подготовки и правильности инструктажа корреспондентов. Нередки были случаи самостоятельного заполнения переписного или анкетного листа корреспондентом в целях экономии времени или невозможности передвигаться в неудобный сезон. Все-таки, несмотря на такие поступки корреспондентов, материал, собираемый ими, имел огромную научную и практическую значимость: представители статистических служб и организаций не всегда могли оказаться на месте проведения обследования, а общественные

осведомители были постоянны. К тому же деятельность корреспондентов решала проблему кадров, которая являлась одной из главных в организации статистических служб.

Таким образом, роль общественных организаций

и добровольных общественных сил в накоплении статистических источников огромна. Их значимость заключается в том, что они дают исследователям возможность использовать источники для изучения региональных проблем.

#### Источники и литература

1. Швецов С. П. Положение труда на частных заводах Алтайского округа. Б. м., б. г. 52 с.
2. Отчет Совета Общества любителей исследования Алтая за 1895 год. Томск, 1896.
3. Отчет Совета Общества любителей исследования Алтая за 1895 год. Томск 1896.
4. Отчет Совета Общества любителей исследования Алтая за 1895 год. Томск, 1896

#### Приложение

Наименование района	Сословная принадлежность
Крайний северный	крестьяне, мещане
З.-Сибирский	крестьяне
Приозерный р-н	крестьяне
Прибалтийский	крестьяне
Белорусский	крестьяне, мещане
Московско-промышленный	крестьяне
Литовский	крестьяне
Юго-западный	крестьяне

Наименование района	Сословная принадлежность
Новороссийский	крестьяне
Сев. Кавказский	крестьяне
Малороссийский	крестьяне, казаки
Центрально-земледельческий	крестьяне, мещане
Нижневолжский	крестьяне
Приуральский	крестьяне
Среднеазиатский	крестьяне
В.-Сибирский	крестьяне, мещане

## Инородческий вопрос в работах представителей позднего областничества

*Е. Ю. Шелягина*

К числу актуальных проблем современности относятся нужды и перспективы развития коренного населения Сибири. Во второй половине XIX в. эти проблемы были поставлены областниками – представителями общественного движения, рассматривавшего Сибирь как колонию и выступавшего за изменение колониального положения края, решение многих сибирских вопросов. Инородческий вопрос наглядно продемонстрировал колониальный статус региона и занимал важное место в областнической программе. Опираясь на разработки Н. М. Ядринцева и Г. Н. Потанина, представители позднего областничества внесли в эту проблему новое содержание, исследование которого представляет большой интерес.

В отличие от областничества второй половины XIX в., изученного сравнительно полно, последующее поколение областников не стало объектом пристального внимания историков. Некоторые аспекты инородческой проблемы были затронуты в работах И. В. Нам [7, с. 141], Л. М. Дамешека. Последний указал на «резкое снижение демократизма» и «сужение круга рассматриваемых вопросов» в программе позднего областничества [6, с. 31].

Изучением быта и промыслов коренного населения занимались многие областники, но лишь отдельные представители движения, к которым можно отнести П. М. Головачева, С. В. Востротина, И. И. Серебренникова, заострили свое внимание на данной проблеме как на отдельном и важном вопросе сибирской жизни. При этом представители позднего областничества в инородческом вопросе подчеркивали преемственность своих взглядов по отноше-

нию к позиции областников 60-х гг. XIX в. По их мнению, правительство стремилось обогатиться за счет новой окраины, совершенно не считаясь с интересами коренного населения. Процесс вхождения Сибири в состав России ранние и поздние областники рассматривали как завоевание. Они выделяли вольнонародную и правительственную колонизацию и подчеркивали притеснения инородцев со стороны как центрального правительства, так и крестьян-переселенцев, торговцев, скупщиков меха, промышленников.

П. М. Головачев (1862–1913), исследователь сибирской истории, приват-доцент Московского университета, сопоставил колонизацию в России с аналогичным процессом в других странах и отметил существенное отличие освоения Сибири от завоевания Центральной и Южной Америки, а также от занятия Северной Америки [3, с. 44]. В то же время, по его мнению, в начальный период поведение колонизаторов Сибири в отношении инородцев напоминало поведение испанцев. П. М. Головачев считал, что в Сибири преобладала вольнонародная колонизация, которую, в отличие от правительственной, он считал благом для края [3, с. 44]. Идея сопоставления колониационных процессов России и европейских государств была воспринята и получила развитие в работах некоторых современных исследователей [8].

С. В. Востротин являлся представителем позднего областничества, енисейским городским головой, главным городской думы, Императорской Государственной думы 3-го и 4-го созывов [4, с. 354]. Он подчеркивал необходимость поддерживать традиционные за-

нения местного населения. В сентябре 1908 г. иркутским генерал-губернатором были утверждены «временные правила для рыболовства в низовьях Енисея», в соответствии с которыми, якобы для защиты инородческого промысла, учреждались казенные оброчные статьи с установкой арендной платы за пользование угодьями. По мнению С. В. Востротина, эти меры неизбежно привели бы к разорению местных жителей: коренное население Туруханского края издавна занималось рыбной ловлей и обменивало продукцию своего промысла на предметы первой необходимости у русских [1, с. 18]. Экономические контакты русских и инородцев С. В. Востротин расценивал не столько как эксплуатацию последних, но как взаимовыгодные отношения: «Приученные к употреблению хлеба, чая, табака и других продуктов и товаров, инородцы не могли иначе смотреть на прибывающих русских промышленников и торговцев, как на желанных гостей, которые хотя и эксплуатировали их, но были единственными лицами, снабжавшими их необходимыми припасами и принимавшими продукты их промысла» [1, с. 21].

С. В. Востротин считал, что меры, которые предлагали «новые устроители туруханской рыбопромышленности», поставило бы коренных жителей в положение, благоприятное для эксплуатации и кабала. В интересах инородцев было обеспечение доступа в этот край новых людей, которые дали бы им «дешевые товары и высокие цены на продукты их промыслов». Для развития инородческой рыбопромышленности Востротин предлагал установить порто-франко в Енисее, создать телеграфное сообщения между рыболовными местами и г. Енисейском, учредить рыбацкие школы, и только в последнюю очередь он считал возможным введение оброчных статей [1, с. 30].

И. И. Серебренников (1882–?), сибирский исследователь и общественный деятель, исходил из положения о том, что «всякая личность, а тем более народность, должна быть сохранена, так как она вносит свою лепту в сокровищницу общечеловеческой культуры» [5, с. 3]. В предшествующий период защита интересов коренного населения велась при помощи печатного слова. В начале XX в., по его мнению, пришло время практического решения инородческого вопроса, которое он связывал с созданием Сибирской областной Думы — законодательного органа, заведующего всеми местными делами и распоряжающегося местными средствами, в том числе средствами органов самоуправления. И. И. Серебренников предлагал включить в этот орган представителей от инородцев, ввести местные органы самоуправления, предоставить коренному населению провинциальную автономию [5, с. 5]. В ведение автономных органов И. И. Серебренников предполагал

передать народное образование, а также все вопросы, которые находились в то время в Европейской России в ведении земства. И. И. Серебренников предложил также ряд мер для решения отдельных проблем, составляющих инородческий вопрос, а именно: упорядочивание хозяйственной деятельности и запрещение хищнических приемов лова, поддержка инородческих промыслов и облегчение условий сбыта их продукции, улучшение путей сообщения и здравоохранения [5, с. 8]. Особое внимание, по мнению сибирского исследователя, было необходимо уделять просвещению инородцев, потому что только «народ, обладающий высоким уровнем образования и духовного развития, способен взять в свои руки защиту своих интересов» [5, с. 5].

Эти идеи впоследствии вошли в проекты, разработанные в 1917–1918 гг. в период деятельности Сибирской областной думы. Для заведования делами инородцев предполагалось учредить специальное министерство туземных дел. В проекте 1 провозглашалось: «Сибирские туземные племена, как организованные, так и неорганизованные, являются автономными и потому должны иметь верховный орган управления — Сибирское туземное министерство и туземный национальный совет при нем. В сферу деятельности сибирского туземного министерства входят все дела, касающиеся жизни и быта сибирских туземных племен, как-то: суд, управление, налоги + народные — здоровье и нравственность, и культура и просвещение, военное дело, вопросы по отбыванию военной повинности туземными племенами и проч.» [2, л. 24].

Таким образом, представители позднего областничества унаследовали от ранних областников идею о неполноправном положении сибирских инородцев и их вымирании. Как и ранние областники, они считали необходимым оказывать покровительство экономическому и культурному развитию коренного населения и заниматься его просвещением. Но в работах поздних областников значительно слабее была представлена теоретическая сторона вопроса, поскольку в тот период актуальной была задача не теоретической разработки, а практического решения инородческой проблемы. В отличие от своих предшественников, представители позднего областничества были настроены менее критично и отмечали гораздо больше положительных моментов в культурных и экономических контактах пришлого и коренного населения. Они предложили разработанные проекты решения инородческого вопроса и связывали его с введением Сибирской областной думы и расширением в ней представительства от коренных народностей, а также с созданием органов местного самоуправления и специального министерства, заведовавшего делами туземного населения.

#### Источники и литература

1. Востротин С. В. Туруханская рыбопромышленность и инородцы. СПб., 1910.
2. ГАТО Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 2.
3. Головачев П. М. Очерк заселения Сибири в XVI и XVII столетиях. СПб., 1906.
4. Государственная Дума 1906–1917: Стенограф. отчеты. Т. IV. М., 1995.
5. Серебренников И. И. Инородческий вопрос в Сибири. Библиотека сибирских областников-автономистов. Иркутск, 1911.

6. Дамешек И. Л. Национальная политика России в Сибири в оценке областников // Первые Шаповские чтения: Материалы всероссийской науч.-практ. конф. Иркутск, 2001.
7. Нам И. В. Сибирская областная Дума и национальный

вопрос. / Региональные процессы в Сибири в контексте российской и мировой истории. Новосибирск, 1998.

8. Фронт в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Вып. 1., Новосибирск, 2001.

## Этнография в научной деятельности С. И. Руденко

*О. Г. Шмидт*

В январе 2005 г. исполнилось 120 лет со дня рождения известного ученого XX в. Сергея Ивановича Руденко (1885–1969), который в течение своей жизни занимался решением различных проблем в области археологии, этнографии и антропологии. Его детские годы прошли в Перми, где он обучался в гимназии. Отец Сергея Ивановича – Иван Дмитриевич Руденко – занимал должность члена комиссии по размежеванию башкирских земель. Это давало возможность гимназисту Сергею Руденко знакомиться с культурой и бытом башкирского народа [10, с. 238]. С годами интерес к этнографии еще более усиливался. В 1905 г. молодой исследователь сделал фотографии башкир и их обстановки, которые передал в Пермский музей с подробным изложением результатов работ.

Во время обучения (1904–1910 гг.) на естественном отделении физико-математического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета у студента все больше укреплялся интерес к изучению культуры и быта различных этносов. Сергей Иванович начал специально заниматься этнографией. Во многом этому способствовал его учитель Федор Кондратьевич Волков (Вовк) – антрополог и этнограф, известный в широких научных кругах, основатель Санкт-Петербургской палеоэтнологической школы. В апреле–сентябре 1906 г. Этнографический отдел Русского музея организовал поездку С. И. Руденко в Башкирию. Молодой специалист собрал свыше 200 предметов, в том числе: орудия охоты, рыбной ловли и пчеловодства, земледелия и скотоводства, средства передвижения, одежду и украшения, музыкальные инструменты, разные деревянные изделия и мн. др. Кроме того, было получено значительно количество фотографий по этнографии и антропологии башкир [3, 10].

Следующая поездка к башкирам состоялась в 1907 г. С апреля по июнь этого года С. И. Руденко изучал преимущественно восточных башкир. Собранный им в юго-восточной Башкирии коллекция состояла из 100 единиц и включала в себя предметы домашнего обихода и убранства жилища, конскую упряжь и снаряжение, средства передвижения, образцы искусства и др. Параллельно изучались территории расселения, земельные отношения и структура былой родоплеменной организации, записывались обычаи и обряды, произведения устно-поэтического творчества и мифологии. Научная документация при этом велась на высоком уровне (каждая вещь была снабжена подробнейшим описанием и сведениями о времени и месте происхождения, о применении в хозяйственном и бытовом обиходе).

Помимо изучения традиционной культуры башкирского этноса, Сергей Иванович также интересовался обычаями и других народностей. Так, во время этнографической поездки в 1907 г. к чувашам Самарской губернии, исследователь имел возможность довольно подробно познакомиться с обычаями и верованиями данного народа. Результатом данной работы явились опубликованные в печати статьи: «Чувашские надгробные памятники» (1910 г.) и «Добывание огня трением у чувашей» (1911 г.).

В 1912–1913 гг. С. И. Руденко уже как магистр географии и антропологии и член Русского географического общества продолжил сбор этнографических материалов по башкирам, охватив большинство родоплеменных и территориальных групп. Экспедиция 1912 г. позволила существенно дополнить коллекцию, собранную в 1906–1907 гг. После своих поездок ученый передал в Русский музей три большие коллекции, включающие более тысячи единиц. Полученные в ходе данных экспедиций экспонаты стали основой, фундаментом башкирского собрания, т.к. исследователь систематически и всесторонне собирал материал для полноценной характеристики народа; вещевые коллекции дополнял фотографиями и зарисовками, проводил антропологические измерения [7, с. 17]. Целью всех этих исследований было написание этнографической монографии по башкирам [13, с. 6]. Часть собранного фольклорного материала под названием «Сказки и предания башкир» опубликованы в 1908–1909 гг. в одном из парижских серийных изданий [1, 2]. Это были первые статьи молодого ученого, посвященные башкирскому народу. Туда вошли сказки, генеалогические легенды некоторых родов, мифы [9, с. 70]. На русском языке подобная работа была издана намного позднее [12, с. 17–31]. В 1916 г. ученый опубликовал первую часть монографии о башкирах, в которой рассматривается физический тип, а в 1925 г. – вторую часть о быте башкир [13, с. 6]. В 1955 г. С. И. Руденко вышла третья, обобщающая книга, представленная историко-этнографическими очерками о башкирском народе. По существу, эта работа представляет собой повторное издание второй части монографии «Башкиры», опубликованной в 1925 г. В одной из рецензий на данное издание отмечалось: «...автор, учитывая серьезные успехи, достигнутые за 30 лет, разделяющих эти издания, существенно дополнил и переработал материал и пересмотрел некоторые прежние выводы» [8, с. 154]. Данная книга содержит богатый фактический материал по дореволюционному быту башкирского народа, дает полное представление о национальной специфике башкирской культуры в конце XIX – начале XX вв.,

продвигает вперед решение вопроса об этногенезе башкир и дает материал для дальнейших исследований [8, с. 158].

В науке не раз отмечалась ценность названных работ С. И. Руденко, так как эти фундаментальные исследования явились основополагающими и направляющими в становлении и развитии башкирской этнографии и антропологии, стали образцами и эталоном любого этнологического исследования. Стоит учитывать и то, что в новое издание вошли результаты Башкирской экспедиции АН СССР 1928–1930 гг. С. И. Руденко выпала честь возглавить комплексную экспедицию АН СССР, работающую в составе крупных специализированных научных отрядов [5, с. 40]. Выбор С. И. Руденко руководителем многопрофильной экспедиции был не случаен. К этому времени он был известен в широких научных кругах. Но прежде всего учитывались личные качества ученого, продолжателя демократических традиций в российской науке, имевшего базовое естественнонаучное образование, пользующегося авторитетом в академических кругах. Кроме того, ученый хорошо знал тогдашнее руководство республики и состоял почетным членом Общества по изучению Башкирии.

Перед экспедицией стояли задачи комплексного исследования производительных сил и населения Башкирской АССР с тем, чтобы дать основу для дальнейшего практического их использования в области хозяйственного и культурного строительства [5, с. 41]. Антропологический отряд, возглавляемый Сергеем Ивановичем, проводил комплексное изучение населения Башкирии, истории и культуры края. Отрядом велись антропологические, статистико-экономические, медико-биологические, археологические и фольклорно-лингвистические исследования. Этнологические исследования проводились среди башкир, чувашей и удмуртов, марийцев, проживающих в различных районах Башкирии. Исследования, проведенные антропологическим отрядом, имели большую научную и практическую ценность.

Стоит отметить, что Сергей Иванович внес весомый вклад в антропологию, археологию и этнографию Башкортостана. Многие его работы по этнографии башкир не только имеют высокую научную значимость, но и являются ценными историческими источниками для современных исследований. Кроме того, Сергей Иванович был крупным координатором и руководителем комплексных изысканий, ставших вехой в изучении Башкирии, подготовивших условия для становления и развития основных научных направлений в республике.

Большое значение в научной деятельности профессора занимали этнографические исследования сибирских этносов. Сергей Иванович хорошо был знаком с Сибирью. Именно здесь состоялась его первая самостоятельная экспедиция.

Весной 1909 г. Сергея Руденко, тогда еще студента, этнографический отдел Русского музея императора Александра III командировал в северную часть Тобольской губернии для сбора этнографических коллекций среди угров (вогулов и остяков) и ненцев (са-

моедов). Маршрут и план предстоящих работ разработывался после приезда на место. Ценные указания и советы молодой ученый получил от известного исследователя быта и верований вогулов, бывшего тобольского губернатора Л. Н. Гондатти [17, с. 44]. Путешествовать пришлось по воде – в специально приготовленной крытой лодке (каюк) или в открытой лодке, по суше – пешком и на собаках. Багаж молодого специалиста был невелик. Из Петербурга, кроме необходимого запаса белья и костюма, он взял бурку, брезентовый костюм, брезенты для вещей, полог и сетки от комаров и мошек, меховое одеяло, дорожную аптеку, два фотоаппарата и инструменты для антропологических измерений; меховой костюм на зиму приобрел уже на месте. Холода в Нижнем Приобье наступали рано, уже в середине сентября морозы ночью бывали ниже  $-10^{\circ}\text{C}$ .

Несмотря на ряд трудностей, экспедиция прошла успешно. В феврале следующего 1910 г. исследователь вернулся в Санкт-Петербург. За время экспедиции С. И. Руденко проделал весьма значительную работу. Он собрал многочисленные этнографические коллекции, касающиеся жизненного уклада и верований остяков, вогулов и самоедов. Исследователь приобрел свыше 1900 предметов, включающих главным образом предметы охоты, рыболовства, оружие, орудия труда, домашнюю утварь, посуду, средства передвижения, одежду, украшения, игрушки, предметы культуры и многое другое. Производились наблюдения и антропологические измерения данных народностей по схеме Ф. К. Волкова [9, с.70]. Кроме того, С. И. Руденко сделал многочисленные рисунки и фотографии. К обработке полученной информации Сергей Иванович приступил вскоре после приезда из экспедиции. Всестороннее знание источников, комплексный подход к изучению культуры обских угров, глубокий анализ полевого материала, исследовательская интуиция позволили С. И. Руденко выявить характер культурных связей и контактов между группами обских угров и соседними народами. В результате в печати появляется целый ряд работ. В сентябре 1910 г. был написан «Предварительный отчет об экспедиции на север Тобольской губернии» с подробным описанием проделанной работы [17, с. 44–50]. В «Записках Академии наук» в сентябре 1914 г. была напечатана работа «Антропологическое исследование инородцев Северо-Западной Сибири». В ее основу легли антропологические измерения, произведенные С.И. Руденко в 1909 и 1910 гг. в Тобольской губернии. В труде дается подробная характеристика типа остяков, вогулов и самоедов, а также последовательное сравнение аналогичных антропологических признаков.

В последующие годы уже в других своих работах С. И. Руденко не раз возвращался к данной теме. Однако свести воедино и обобщить огромный полученный материал профессор смог лишь по прошествии многих лет. В 1950-е гг. по материалам экспедиции 1909–1910 гг. им была подготовлена монография «Угры и ненцы Нижней Оби», историко-этнографические очерки. Несмотря на ряд попыток автора опуб-

ликовать эту работу, до сих пор на русском языке монография так и не издана [6, с. 12]. В научной общест-венности не раз отмечалась значимость этой работы С. И. Руденко и необходимость скорейшей ее публикации. Однако реальные шаги в этом направлении никогда не предпринимались. Рукопись С. И. Руденко заслуживает внимания крупных специалистов и по-прежнему ждет публикации.

Стоит отметить, что этнографические исследования сибирских этносов Сергеем Ивановичем Руденко не ограничивались только Нижним Приобьем. В 1924 г. ученый возглавил Алтайскую экспедицию, проводимую Этнографическим Отделом Русского музея. Это был первый приезд ученого на Алтай. За его плечами был многолетний опыт работы в археологии, этнографии, антропологии и географии. В 1924 г. территорией обследования был Восточный Алтай, а в следующем 1925 г. — Западный. Перед Алтайской экспедицией стояли задачи изучения физического типа коренного населения Алтая и его быта в условиях окружающей физико-географической обстановки, а также палеоэтнологическое исследование территории. Маршрут проходил по районам, которые в то время в географическом и антропологическом плане были еще слабо изучены. В результате проделанной работы было составлено геоморфологическое описание края; на основании барометрической нивелировки вычерчены профили пройденных маршрутов; определены территории, пригодные для земледелия и скотоводства, границы распространения высокогорной тундры, а также зависимость расселения жителей от физико-географических условий [11, с. 63–64].

Комиссия Академии наук по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, в которой Сергей Иванович занимал должность ученого секретаря, поставила перед исследователями другую задачу — выяснение границ расселения и численности различных племен в Русском Алтае. Экспедиция успешно справилась и с ней, собрав разнообразный материал о границах расселения кумандинцев, алтайцев (алтай-кыжи, теленгиты, телеуты, тубалары), казахов (казак-киргизов) и русских. Производилось изучение физического типа населения. Однако главное внимание экспедиция обращала на изучение быта населения Алтая и выявление тюркских и монгольских элементов в его культуре.

Итоги проделанной работы начальник экспедиции подвел в одной из своих публикаций 1926 г. За 1924 и 1925 гг. был собран материал, освещающий быт коренного населения Алтая, их хозяйственный уклад, жилище, одежду, основные занятия, промыслы, родовой строй, обычаи и религиозные представления. К сожалению, результаты значительных по объему этнографических работ Алтайской экспедиции так и остались почти неопубликованными [4, с. 5]. Большой интерес у ученого вызвали палеоэтнологические исследования на Алтае.

Стоит упомянуть еще об одной работе Сергея Ивановича, посвященной Сибири. Это «Географический и этнографический очерк Сибири» (1924 г.) [15, с. 1–16].

Очерк начинается с характеристики административного деления региона, затем описывается устройство поверхности, климат, почва, растительный и животный мир огромной сибирской земли. Этнографическая часть очерка посвящена описанию населения Сибири, которое автор делит на пришлое и коренное. Коренное население, в свою очередь, ученый подразделяет на следующие группы: восточные финны, самоеды, турецкие, тунгусские и монгольские племена, а также палеоазиаты. По каждой из групп дается характеристика их жизненного уклада. Написание данного очерка говорит о том, что профессор уже к 1920-м гг. прекрасно знал не только сибирские этносы, но и географические условия в которых они проживали. Кроме того, данная работа — один из примеров своеобразного подхода ученого, когда историко-этнографические вопросы рассматривались в тесной связи с естественно-географическими условиями проживания народностей.

В конце 1920-х гг. Сергей Иванович занимается этнографическими и антропологическими исследованиями среди казахов. В ходе Казахстанской экспедиции АН СССР, производившей свои исследования в 1926–1927 гг. удалось собрать и проанализировать довольно обширный материал, освещающий особенности традиционной культуры казахского народа. В 1930 г. ученый публикует результаты исследований в ряде работ. Хозяйственную деятельность, изучаемого им народа была охарактеризована в работе «Очерк быта северо-восточных казаков». Сергей Иванович считал, что кочевой быт, характерный для скотоводческих народов, представляется весьма многообразным и зависит от множества факторов: природных условий страны, культурного наследия, породы разводимых животных, характера междуплеменных и внутривидовых взаимоотношений, степени материальной обеспеченности [16, с. 2]. Рассматривая скотоводство, земледелие, охоту, пищу, жилища, посуду, одежду, обычаи Сергей Иванович характеризовал хозяйственный быт приалтайских казахов. В своей работе он проследил эволюцию казахского хозяйства в конце XIX — первой половине XX вв. Изучая быт казахского народа, Сергей Иванович смог познакомиться с особенностями хозяйственной деятельности кочевников и полукочевников. В дальнейшем знания, полученные в данной области, помогут ученому в решении многих археологических проблем.

Подводя итоги, необходимо отметить, что этнография, пожалуй, занимала главное место в научной деятельности профессора Сергея Ивановича Руденко. Им изучались различные народы Урала, Поволжья, Сибири, Средней и Центральной Азии. Экспедиционная работа ученого в области этнографии неизменно сопровождалась сбором бытовых вещей, принадлежащих изучаемому народу [7, с. 15]. Среди большого количества обычных вещей ученый выбирал те, которые подлежали отбору для музея, умел уже в поле раскрывать их этнографическую значимость, снабдить их научным паспортом и теми сведениями, которые нужны для последующего анализа в стационарной работе. Этнографические коллек-

ции, собранные С.И. Руденко, хорошо аннотированы и имеют необходимые комментарии. Исследователь по возможности старался собрать материал, характеризующий жизнь изучаемого им народа с разных сторон. Уже в первых своих экспедициях он дополнял вещевые коллекции фотографиями и рисунками. Чаще всего проводились антропологические наблюдения и измерения [17, с. 48]. По мере возможности Сергей Иванович старался привлекать археологические источники. Стоит отметить, что определен-

ный вклад внес Сергей Иванович и в разработку теоретико-методологической базы советской этнографии [18, с. 110–112].

Комплексное рассмотрение изучаемых проблем было одной из главных особенностей научного подхода Сергея Ивановича Руденко. Органичное сочетание естественнонаучных и гуманитарных дисциплин (археология, этнография, искусствоведение, антропология, география и др.) проходит через весь творческий путь профессора.

### Источники и литература

- Rudenko S. I. Traditions et contes bachkirs // Revue de traditions populaires. Paris, 1908. Vol. 23. № 2–3. P. 49–63.
- Rudenko S. I. Traditions et contes bachkirs // Revue de traditions populaires. Paris, 1909a. Vol. 24. № 4–6. P. 129–136.
- Бикбулатов Н. В. С. И. Руденко и башкирская этнография // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5. С. 9–16.
- Бородаев В. Б. С. И. Руденко и Алтай // Скифская эпоха Алтая: Тез. докл. к конф., посвященной 100-летию со дня рождения С. И. Руденко. Барнаул, 1986. С. 3–9.
- Каримов К. К. С. И. Руденко – руководитель Башкирской экспедиции АН СССР (1927–30 гг.) // С. И. Руденко и башкиры. Уфа, 1998. С. 40–52.
- Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А., Шмидт О. Г. Жизненный путь Сергея Ивановича Руденко (1885–1969) // Жизненный путь, творчество, научная деятельность Сергея Ивановича Руденко и деятельность его коллег. Барнаул. 2004. С. 9–21.
- Крюкова Т. А. Коллекции С.И. Руденко в Государственном музее этнографии народов СССР // Этнография народов СССР. ГО. Отд. этногр. 1971. С. 15–20.
- Кузеев Р. Г. Рецензия на книгу С. И. Руденко «Башкиры: Историко-этнологические очерки». М.; Л., 1955 // СЭ. 1956. № 2. С. 154–158.
- Лыжникова О. Г. Этнографическое наследие Сергея Ивановича Руденко (1885–1969) // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Т. 3. Материалы 40-й РАЭСК. Новосибирск, 2000. С. 70–74.
- Массон В. М. К 80-летию С. И. Руденко // СА. 1965. № 4. С. 233–239.
- Руденко С. И. Алтайская экспедиция // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Гос. Русского музея. Л., 1926. С. 61–78.
- Руденко С. И. Башкирские сказки и поверия // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5. С. 17–31.
- Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; П.: Изд-во АН СССР, 1955. 392 с., ил., 5 л. карт.
- Руденко С. И. Географический и этнографический очерк Сибири // Вся Сибирь: Справочная и адресная книга на 1924 год. Л.: Изд-во Сев.-Зап. обл. отд. Глав. конторы «Известия ЦИК СССР и ВЦИК», 1924. С. 1–16.
- Руденко С.И. Иногородцы нижней Оби (Этнографический очерк) // ТОЗ. СПб., 1914е. Т. 3 (1909–1918). С. 28–44, ил., 2 табл., 1 л. карт, 1 прилож.
- Руденко С. И. Очерк быта северо-восточных казаков // Материалы комиссий экспедиционных исследований. Вып. 15. Сер. казахстанская. Казаки: Сб. ст. антрополог. отряда Казахстанской экспедиции АН СССР. Исслед. 1927. Л.: Изд. АН СССР, 1930а / Под ред. С. И. Руденко. С. 1–72.
- Руденко С. И. Предварительный отчет об экспедиции на север Тобольской губ. // Отчет этнографического отдела Русского музея императора Александра III за 1910 г. СПб., 1912. С. 44–50. Приложение. С. 44–50.
- Тишкин А. А., Лыжникова О. Г. Научная деятельность С. И. Руденко как опыт комплексного подхода в археологических и этнографических исследованиях // Пятые исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Омск, 2000. С. 110–112.

## Устная история в этнографических исследованиях: лингвистический дискурс

Т. К. Щеглова

Метод опроса очевидцев с целью получения информации является одним из самых древних в «летописании» (история) и «народоописании» (этнография). До формирования письменных архивов он являлся единственным способом получения источникового материала. В новейший период опрос носителей информации сохранял свое значение для фольклористики, лингвистики, этнографии; имел широкое распространение в историческом краеведении и жестко критиковался академической исторической наукой, которая не признавала его результаты достоверными. Особенно непримиримую позицию по отношению к устному источнику занимали историки Франции под давлением историко-экономической школы

Анналов (Ф. Бродель) и России с марксистско-ленинской методологией. Это привело к приоритету количественных (математических, а затем компьютерных) методов исследования в гуманитарных и социально-экономических науках.

В последние годы в исторических науках отношение к методу опроса изменилось, сформировалось понятие «устной истории» и «устного исторического источника», началось формирование архивов устных исторических источников<sup>1</sup>. Одной из причин роста внимания к устной истории, потребовавшего существенной корректировки внутренней и внешней критики устного источника, является гуманизация исторических исследований. Она поставила в центр исследова-

<sup>1</sup> В Барнаульском государственном педагогическом университете архив устных исторических источников заложен в 1991 г. На сегодняшний день аудиоархив содержит более

1000 аудиокассет и транскрибированные материалы. Идет работа по оцифровке устных источников.



дования человека и привела к признанию движущими силами взгляды, представления, установки людей. «Человеческий фактор» придает устному историческому источнику комплексный характер и делает его многофункциональным. Информативность устного источника служит основанием для междисциплинарного анализа, в том числе этнографического. В этой статье речь пойдет об использовании устного исторического источника в этнографических исследованиях.

Именно в этнографических исследованиях негативные черты устного источника, такие как субъективность, индивидуальность, недосказанность, лаентность, приобретают самостоятельное информационное значение, так как отражают объективную реальность — состояние личности и социума, маркируют те «человеческие факторы», которые являются движущими силами современной жизни. К ним следует отнести и маркировку традиционной культуры в поведении, взглядах, действиях членов современных модернизированных обществ. Этнографическую составляющую устных исторических источников усиливает способ фиксации информации. Именно с появлением звукозаписывающей аппаратуры «устная история» была признана полноценным самостоятельным направлением исторических исследований. Аудио- и видеозапись позволили исключить некоторые «претензии» противников устноисторического метода, в частности интерпретация (субъективный пересказ, искажение) исследователем-интервьюером рассказа респондента. Применение техники позволяет определить степень влияния исследователя на респондента во время опроса, выявить его нейтральность или предвзятость, тактику и стратегию опроса. «Стремление» устноисторического метода к объективности с помощью технических средств позволяет говорить о новом процессе в источниковедении — не просто сборе, а «создании» устного источника. Для этнографа же техническая фиксация устного исторического источника предоставляет возможность, воспроизводя запись, неоднократно наблюдать за поведением рассказчика во время интерпретации его прошлой жизни, его жестами, реакцией, междометиями, мимикой и другими проявлениями внутренней позиции, культуры или установок.

Устная история предполагает сознательную целенаправленную работу историка на основе подготовленных программ и опросников по сбору рассказов участников и очевидцев о событиях недавней (новейшей) истории. «Устная история» как метод исследования для современной этнологии является важным именно при изучении современных модернизированных обществ, в которых отсутствуют архаика, патриархальность как предмет исследования традиционной этнографии. Действительно, в большинстве западных стран певческая культура перешла в сферу профессионального эстрадного фольклора, стилизованного пения; традиционная танцевальная культура сохраняется путем ее воспроизведения профессиональными коллективами и в зрелищно-досуговой

культурно-массовой работе; декоративно-прикладное искусство сохраняется благодаря государственной поддержке центров народно-художественных промыслов. Модернизация разрушает материальную оболочку традиционной культуры. Это требует от этнографа поиска и применения новых методов исследования, и прежде всего духовной константы — этничности. Одним из них может быть метод «устной истории».

Исторический источник, полученный методом устной истории и трактуемый как «записанная на магнитофон историческая информация, почерпнутая из личных знаний говорящего» [1, с. 11], содержит трансформированную традиционную культуру, маркированную в духовной и материальной сферах жизни современного общества. Взгляды, настроения, суждения человека, оплодотворенные традиционной культурой, обладают не меньшей силой воздействия на исторические процессы в новейшее время, чем целенаправленная деятельность государства, партий, общественных организаций и лидеров. В предмет этнографических исследований превратился менталитет (душа) народа; одной из актуальных проблем современной этнологии стало изучение «этнических стереотипов». Отечественные этнографы, изучающие современные общества, наряду с традиционными методами работы в сельской (крестьянской) информационной среде, фрагментарно сохранившей традиционность, все чаще прибегают к междисциплинарным методам. Например, социологические методы, основанные на массовой выборке источника путем тиражированного анкетирования, широко используются в изучении самосознания. Визуальная антропология через зарисовки успешно занимается изучением этнических стереотипов и т. д. Устная история позволяет через анализ интерпретации респондентом прошлой жизни исследовать менталитет, мировоззрение, жизненные установки народа как этнического сообщества.

Предметом (темой) устноисторического интервьюирования являются исторические процессы, факты, события, очевидцем которых являлся респондент. Через их интерпретации и оценки проявляются установки человека, пристрастия, ментальные черты, семейные и общественные традиции, побудительные мотивы поведения и многие другие составляющие этнической субстанции народа или проявления этничности как в повседневной жизни так и в экстремальных условиях. При этом устный источник может содержать как готовый этнографический материал, так и опосредованный, т. е. вплетенный в оценочную канву рассуждений и мнений, отражающих этнические черты, установки и стереотипы. Например, использование метода устной истории при выявлении отношения респондента к таким недавним историческим событиям (1950–1970-е гг.), как укрупнение и ликвидация неперспективных сел, создает ценный этнографический источник, дающий информацию о традициях взаимоотношения сельского общества и власти в период советской модернизации и т. д. Интервьюирование на тему «Война

глазами женщин (детей)» дает качественный материал о традициях питания, о способах выживания в период голода и эпидемий. Интервьюирование по проблемам раскулачивания и колхозного строительства является для этнографа источником строительных традиций (каркасного, глинобитного, саманного, дернового), благодаря которым выживали спецвыселенцы из колхозов, семьи раскулаченных или вдовы<sup>1</sup>. Вместе с тем в большинстве устных источников содержится информация, которая «выдает» этничность респондента, в этом смысле «каждое воспоминание – это смесь фактов и суждений, и каждое из них важно» [2]. Уже то, как воспринимают люди какое-либо событие, само по себе может являться отражением этнических стереотипов или установок.<sup>2</sup> При этом те издержки устного источника, которые критикуются сторонниками количественных методов в истории, становятся информативной «пищей» для этнографа.

Так, один из упреков, предъявляемых устной истории в отечественной практике, состоит в отсутствии достоверности и объективности информации, полученной из такого источника. Но это компенсируется его качественно иной содержательной субстанцией – традиционностью и этничностью, без которых, кстати, невозможна полная реконструкция исторического прошлого. Устная история рассматривает исторические события, значимые для человека, через его восприятие и тем самым выявляет этнические установки. В этом отношении устная история не является самодостаточным или уникальным методом, а использует методический арсенал психологии, антропологии, социологии, истории, этнологии. Именно поэтому синонимом «устного исторического источника» выступает «истолкование способа мышления», «толкование», «интерпретация», «личный опыт», что позволяет утверждать, что устные источники (устные истории) не просто излагают факты, а постигают опыт жизни конкретного человека или общества, в которой традиционная культура часто «выступала» как движущая сила исторического события или явления. Поэтому при характерном для отечественной академической исторической практики использовании устного источника только с целью изъятия его событийного содержания с последующим сопоставлением этих источников (устных свидетельств очевидцев) для проверки фактологической точности (достоверности) теряются «личные свидетельства», основанные на «субъективных» показаниях. В устных интерпретациях более значимым представляется именно «взгляд» на события, который не только интересен

этнографам, но и важен историкам для понимания причин исторических событий и выявления закономерностей. Как отмечал Т. Шанин, историческим событиям присущ дуализм [4, с. 318]: с одной стороны, фундаментализм, который поддается внешнему наблюдению и может быть представлен количественно; на основе количественных данных делаются обобщения (статистический и фактологический анализ), – к сожалению историки часто этим и ограничиваются, – с другой стороны, способность сельского сообщества и его членов по-разному реагировать на исторические события, саморефлексия, право выбора, ошибок и их предупреждение, поведения и поступков и тому подобные характеристики, для изучения которых требуются особые методологические подходы и средства. Метод устной истории в этом смысле вполне самодостаточен. Джоан Сангстер считает, что в устных источниках «чувство времени информантов не является строго линейным», а сами «устные свидетельства неценны для историков, ищущих такую информацию, которую трудно или невозможно найти в письменных документах» [5, с. 66]. Устная история используется для выявления эмпирических закономерностей, т. е. тех закономерностей, которые формируются под влиянием личного и общественного, повседневного и исторического опыта, традиций и новаций. Другое дело, что часто именно эти параметры личной позиции респондента не формулируются открыто и прямо, а вплетены в языковые конструкции рассказа, стиль изложения (насмешливо, сочувственно, с юмором) или манеру поведения (агрессивно, настороженно, скованно и т. п.). Российский устный исторический источник отличается латентностью, поэтому для этнографа, работающего с ним, важен лингвистический анализ.

Устойчивыми в устных источниках, например, является эмпирическая закономерность противопоставления центральной (гарант справедливости) и местной (супостаты) власти; общества и власти (мы и они). Современная устная традиция продолжает сказочную традицию борьбы добра со злом, иронии и сарказма в отношении власти и чиновников. Примером является устный рассказ-интерпретация С. И. Гуляева о колхозной жизни и новых начальниках, в повествовательной ироничной манере (форма народного рассказа) выражается отношение к формированию командно-административной системы управления сельским хозяйством: «Было одиннадцать колхозов. Все поели: коров, лошадей. Распустили. Потом опять собрали. Одиннадцать председателей, одиннадцать заместителей и одна старуха вяжет, они над

<sup>1</sup> Устные исторические источники использовались автором при подготовке ряда материалов о крестьянской архитектуре и строительных традициях. Например: Щеглова Т. К. Сохранить памятники материальной культуры крестьянства XIX – начала XX веков // Охрана и изучение культурного наследия Алтая. Барнаул, 1993. С. 273–275; Она же. Состояние традиционного крестьянского жилища в предгорьях Алтая: по материалам полевых исследований // Этнография Алтайского края. Барнаул, 1994. С. 11–20; Она же. Жилые и хозяйственные постройки с. Усть-Калманка: из опыта этнографического исследования // Этнография Алтая.

Барнаул, 1996. С. 111–125; Она же. Из опыта реконструкции родового гнезда с. Смоленское (по полевым исследованиям 1993 г.) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. V. Ч. 1. Барнаул, 1994. С. 241–246, и многие другие.

<sup>2</sup> См: Щеглова Т. К. «Народная этнография»: представления об этнокультурных и этносоциальных группах в современной деревенской среде // Этнография Алтая и современных территорий. Вып. 4 / Под ред. Демина М. А., Щегловой Т. К. Барнаул, 2001. С. 35–44.

ней командуют». Еще более ироничное (издевательское) отношение — в характеристике присланного из города председателя колхоза, который для знакомства с вверенным ему хозяйством прошелся по деревне и пытался давать советы: «Бабы коноплю мяли, а он говорит им: „Хорошо, на семена пойдут“». Информатор подчеркивает чуждость «чиновника» крестьянскому миру.

Вместе с тем традиционно враждебные установки к «деревенским чиновникам» долгое время проявлялись в иносказательной или латентной (скрытой) форме, которая постигается через анализ языка (дискурс), что укрепляет союз этнографии с лингвистикой; происходит сращивание методов устной истории с лингвистикой. Рассмотрим это на примере рассказа крестьянки А. С. Косачевой-Ковыршиной: «Когда стали заставлять из Петровки наш дом перевозить в Чернопятово... мы с мужем в Касмалу вернулись. *Взяли колхозный дом*, отремонтировали. Тут приехали *председатели колхоза и сельсовета*: отдайте дом для нового счетовода [противопоставление: *мы (крестьяне) — они (чиновники)*]. А я вечером в передний угол повесила портрет Ленина (психологический прием смешения православной традиции и политического экстремизма) и когда председатели снова пришли, я им говорю: «А вот вы сначала его вынесите! — И показываю на Ленина. Остальное я сама вынесу». Они опешили [информатор выразила так ангажированность и зависимость советских государственных и партийных деятелей тоталитарного режима]. Как так? Я им: „Он нам не такую жизнь обещал!“ Долго нас не отпускали, мучили. Потом мы решили написать главному по сельскому хозяйству в Москве (Полянскому) [монархические настроения, вера в справедливого царя]. Письмо аж в Новосибирске спустили [традиционное неверие и уверенность в тотальном контроле и беспределе местных властей]. И все! Оставили нас!» [добро победило и правда восторжествовала традиционным путем заступничества верховной власти перед местными чиновниками-самодурами]. В данном случае «лингвистический переворот», свершившийся в истории и этнографии, придал устной истории «второе дыхание».

Лишь в последние годы сельчане стали более открыто высказывать свои суждения, хотя до сих пор сохраняется «страх перед словом» (российские исторические реалии отличались репрессивностью власти). Лингвистический анализ современных устных интерпретаций показывает сохранение враждебных установок к местной и надежду на вмешательство

центральной власти, перенесение вины за просчеты, ошибки, беззакония с государства на местную администрацию: «Деревню раскурочили начальники. Начальникам-то делать нечего» (К. К. Кирьянова). Жесткие методы реализации советской политики (репрессии, депортации) ассоциировались «со своими же» (непосредственными исполнителями) и выработали чувство беспомощности перед местной администрацией. «Раз верхние склоняют: куда ведут — иди». Протест проявился через «словесное творчество» (анекдоты, устные иронические рассказы и т. п.). Например, в народных толкованиях укрупнения колхозов при негативной в целом оценке самого процесса, приведшего к ликвидации родных мест, одобрение получило только одно — «удар по начальникам». Именно эти чувства проявились в рассказе П. И. Бухтоярова: «Решили укрупнить села, а зачем — не знаю. Из мелких шести сел печати забрали, одному дали. Укрупнили — меньше дармоедов стало, председатель один». Во всех «устных» интервью об аграрных преобразованиях лингвистическая составляющая отражает негативные установки сельских жителей по отношению к местной власти — «разогнали» [село], «ликвидировали», «закрыли», «аннулировали»<sup>1</sup>.

Эта эмпирическая закономерность, выведенная из жизненного опыта, позволяет некоторым этнологам, политологам, психологам говорить о монархичности русского народа, о монархической традиции власти, монархических чувствах российского общества, о доверии к крепкой руке и т. п.

Культура устного рассказа в сельской среде отличается заметным проявлением внутреннего мира человека, сохранением традиционности. Устный исторический источник — пересказ происходящих в прошлом событий через собственное мироощущение. Через собственный опыт формировалось и самосознание отдельной личности и социальных групп. Именно эта субстанция является предметным полем этнографии, лингвистики и одновременно устной истории как «метода, по своей природе ориентированного именно на субъективное восприятие истории через призму отдельной личности» [6, с. 13]. В чистом виде этнографический материал в устных источниках встречается реже, он отражается через мироощущение, мировосприятие, мирописание, в котором нужная информация может быть латентна, завуалирована или вплетена в повествование. Именно поэтому для этнографа важен лингвистический анализ устного исторического источника. Хотя по ряду проблем прошлого устный источник наряду с исторической информацией содержит материал по этнографии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Более подробно об этнической модели поведения в период противостояния общества и советской власти во время аграрных преобразований 1950–1980-х г. см.: Щеглова Т. К. Алтайская деревня в 1950–1970-е гг.: устная история безгласного большинства // История Алтайского края. XVIII–XX вв.: Научные и документальные материалы / Редкол. Т. К. Щеглова (ответ. ред.), А. В. Контев. Барнаул, 2004. С. 387–418; Она же. Деревня Солонешенского района в XX в.: устная история (из опыта устноисторического анализа) // Солонешенский район: Очерки истории и культуры. Сб. науч.-практ. материалов // Науч. ред. Т. К. Щеглова.

Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 110–144.; Она же. Устная история как источник исследования сибирской деревни // Сибирская деревня: проблемы истории: Сб. науч. тр. / Под ред. чл.-кор. РАН В. А. Ламина / Новосибирск. гос. ун-т. Новосибирск, 2004. С. 142–154, и др.

<sup>2</sup> В частности, очень насыщенный этнографический материал собирается по проблеме миграций, спецпереселений в советское и постсоветское время. См., напр.: Кидяева Г. В. Этнонациональный состав населения Зонального района в 1940–1950-е г. Зональный район: история, люди и судьбы. Барнаул: Управление архивного отдела администрации Ал-

Сейчас хотелось бы обратить внимание еще на одну особенность устного исторического источника, в которой сфокусировались усилия этнографии, фольклористики, лингвистики и устной истории. Это продолжение в устном историческом источнике устной повествовательной традиции с сохранением канонов жанра. А для его анализа также необходим методический арсенал лингвистики.

С помощью лингвистического дискурса изымается этнографическая информация в устных историях о репрессиях и разрушении церкви в 1930-е г, имеющая огромное значение для понимания русской культуры, менталитета, истории. Именно в интерпретации антицерковных событий 1930-х гг. более всего сохранилась устная народная традиция с ее склонностью к мифологизации, иносказательности, латентности<sup>1</sup>. Анализ устных источников по разрушению церковью показывает, что в мировоззрении советского поколения крестьян сложилась дуалистическая картина мира — традиционные православные представления и советско-партийные установки. Устные исторические источники о разрушении церковью представляют благоприятные возможности снять «тонкую корку напластований „новой морали“ еще недавно коммунистической души...» [7, с. 83] и выявить пути и формы развития современного устного народного творчества (сказительство, историческое повествование).

Отображение прошлого осуществляется разными путями и в разных формах, как любят говорить устные историки-практики, «прошлое живет в настоящем разными способами». Именно поэтому в его изучении пересекаются пути этнографов, историков, фольклористов, лингвистов и др. Записанная история (отображение) — это интерпретация событий, которая оформляется с помощью доводов, мнений, речевых рисунков, связанных смыслом и грамматическим построением. Поэтому интерпретация (отображение прошлого) обычно осуществляется на определенном уровне речи, который некоторые устные историки предпочитают называть «жанром». Как и письменные, устные жанры имеют внешнюю и внутреннюю форму, которая часто определяется конкретной ситуацией, мироощущением и мировоззрением респондента т. д. Экспедиционные материалы показали, что рассказы о разрушении церкви и разрушителях «переместились в область устного предания и стали со-

существовать наряду с мифом, полностью превратившись в элемент традиционной народной культуры... пройдя переработку в народном сознании путем интерпретации событий в народном духе» [8, с. 102]. В этом же духе сочинялись сказки, былички и мифы. В устных исторических источниках действительно происходит мифологизация реальных событий, традиционно оформленных в соответствии с ментальными особенностями сознания современного сельского населения — носителя традиций крестьянского (восточнославянского) мира. Недаром лингвисты и фольклористы народные рассказы о закрытии и разграблении церковью рассматривают как «процесс образования нового жанра — жанра возмездия за поругание православных святынь... Рождение нового жанра, как рождение сверхновой звезды, сопровождается «выбросом» в традицию огромного количества вариантов этого сюжета, с каждым годом все более приобретающего канонические жанровые признаки» [9, с. 96].

В сознании сельских старожилов существует огромный пласт воспоминаний, ставших преданиями, о наказании людей за участие в разрушении православных храмов. Во-первых, форма этих преданий в разных местах структурно одинакова. Завязка — рассказ о жизни сельского прихода до принятия решения о разрушении храма. Кульминация — разграбление церкви, разрушение колокольной, сбрасывание крестов и колоколов, сожжение или уничтожение икон. Развязка — возмездие, которое касалось как самих разрушителей, — гибель, неизлечимая болезнь, так и тех зданий, на которые использовался строительный материал, — несчастья, пожар и т. д. Е. И. Вдовина (Шубенка Зонального района) образно определила судьбу участников разрушения Покровской церкви в 1948 г.: «Кто ломал, тех Бог наказал: у кого глаза не глядят, у кого ноги не ходят». Во-вторых, во всех преданиях участвуют две силы (два участника), которые противостоят друг другу. Первая — «разрушители», в их роли выступали инициаторы, как правило, партийцы, комсомольцы, организаторы колхозно-совхозного строительства, руководители сельских администраций. Так, в с. Старая Тараба Кытмановского района главным действующим лицом разрушения была Марфа-сельсоветчица. Именно она, по словам супругов Брюхановых (Кытманово), являлась

тайского края, 2003. С. 230–241; Она же. Переселения из Средней Азии и Казахстана в 1990-е г. на территорию Верхнего Приобья (по устным источникам) // Бийский Район: История и современность / Отв. ред. Т. К. Щеглова: В 2 т. Т. 1. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. С. 89–97; Щеглова Т. К. Межэтнические взаимоотношения на Алтае в период депортаций и спецпереселений 1940–1950-х гг.: факторы этноконсолидации и этнодифференциации (по устным источникам) // Проблемы этнического сепаратизма и регионализма в Центральной Азии и Сибири: история и современность. Материалы науч. конф. Барнаул, 13–14 сент. 2004 г. ТГУ, АГУ. С. 108–118..

<sup>1</sup> См подробнее: Щеглова Т. К. Значение устной истории в изучении сознания русского населения Алтая (по источникам о разрушении церковью) // История и культура Сибири в исследовательском и образовательном пространстве (к

юбилею профессора Е. И. Соловьевой): Материалы регион. науч.-практ. конф. (Новосибирск. 15–16 апр. 2004 г.). Новосибирск, 2004. С. 173–176. Она же. Значение устной истории в изучении сознания русского населения Алтая на примере интерпретации разрушения церковью. V конгресс этнографов и антропологов России. Омск. 9–12 июня 2003 г. Тез. докл. М., 2003. С. 84; Она же. История разрушения православных церковью в 1930-е гг. на Алтае: комплексное использование устных исторических источников // Краеведческие записки. Вып. 5 / Комитет администрации Алтайского края по культуре и туризму, Алт. гос. краевед. музей. Барнаул: ОАО «Алтайский полиграфический комбинат», 2003. С. 125–137; Бийский район: история и современность / Отв. ред. Т. К. Щеглова: В 2 т. Т. 1. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. С. 50–71.

активисткой, организовала вынос икон, бросала их на землю и топтала, призывая односельчан к тому же. Впоследствии, по словам рассказчиков, ее постигла тяжелая болезнь — «слегла и так и пролежала, пока не сгнила») [личный архив]. Вторая группа участников — «безмолствующая толпа»: жители села, члены приходской общины. Прихожане отнюдь не являлись покорными свидетелями. По описаниям старожил, неприятие происшедшего выражало их поведение: ропот, отказ от участия в действиях. Зафиксированные случаи открытого противодействия в виде крестных ходов, покушений на разрушителей были немногочисленны. В основном их протест был пассивным.

Рассказы старожил позволяют предположить, что причина пассивности сопротивления состоит в приверженности православному учению. При огромном эмоциональном ударе, который прихожане испытывали при разрушении святынь, они были убеждены, что наказание за такое кощунство — не их дело, а — самого Господа. И оно неотвратимо. Об этом говорят предания о судьбе разрушителей. Показательным является записанная в Соколово устная история о возмездии богоборцам за поругание православных святынь. Решение о поджоге, по свидетельству старожил, было принято на «каком-то собрании». Поджигателями церкви называют Василия Бекельмешева и Е. И. Симонова, которым нашлись помощники. М. В. Макрушин так рассказывал: «Три комсомольца зажгли ее, нагадили там». Возмездие наступило быстро: «Один, который поджег, до дому добежал, в избу не успел забежать, около крыльца упал, его всего перекорезило, и тут прям умер, Перекорезило так, что не могли его хоронить. Его всего, руки, ноги ему ломали, чтобы в гроб его сложить. Вот тут *или бог его наказал, или его самого перекорезило с испугу*». О наказании другого в виде отречения и проклятия родного отца рассказала В. Н. Шадрина: «Сжег [церковь] Бекельмешев Василий и Дедков Степан. Бекельмешев был секретарем поссовета, а Степан был староста, что ли, богомольный был, а почему сделал, не знаю. Говорят по народу, что Дедков направлял жечь. Дедков умер в глубокой старости, а Бекельмешев — молодым. Когда ему сделалось плохо (после возвращения домой. — Т. Ш.), он отцу признался. Тогда тятей звали. Вот он и говорит: тятя, я сжег церковь. А отец как сидел на печи, так и сидел (не слезил с печи), пока он [сын, поджигатель] не умер. Это все... схоронили... похоронная процессия прошла, до тех пор с печи не слез».

В рассказах о разрушении церковью интерпретация событий позволяет выявить сложное отношение современных (постсоветских) крестьян к вере. Лингвистический анализ показывает, что за внешней бравадой в глубине души скрывается страх за возмездие, за внешним неверием — вера или внутренняя раздвоенность, за отрицанием бога — его присутствие в сознании и поведении человека и т. п. Латентная информация содержится в особых речевых построениях информанта. В рассказе И. М. Соколова (с. Смоленское) скрытая информация или то, что респондент не хотел рассказывать (сомнения в атеизме, осуждение

безверия) проявилось в некоторых фразах: «С церкви когда снимали колокола... сначала наняли двух мужиков, они окошечко пробрили — *выглянут — страшно. Да и суеверия большие*». В последнем случае оценка «страшно» связано именно с верой, которая названа респондентом «суевериями», а в официальном советском языке — «религиозными предрассудками». В данном случае позиция респондента раздваивается между традиционными установками и советскими ценностями. Это же проявилось в его рассказе о разборе церкви: «Церковь была кирпичная. Ее разбили. Нас, мальчишек, нанимали чистить кирпичи. Известковый раствор — ничем не возьмешь. Кирпичи тяжелые — около 4 кг. Бросали с высоты 10 м, и не кололся. Потом построили за рекой баню, часть увезли в Верх-Обское, Линевское. Кто не боялся греха — крали». Еще ярче переплетение религиозного сознания и советской идеологии проявилось в речевых оборотах респондента из с. Соколово М. В. Макрушин, который так комментирует парализацию разрушителя церкви: «Один, который поджег, до дому добежал, около крыльца упал, его всего перекорезило. Вот тут его *бог наказал или самого перекорезило*» [11]. В последней фразе, с одной стороны, проявились ценности, которые человек получал от новой власти в результате советского воспитания («перекорезило от страха»), с другой — генетическая память и православная традиция («бог наказал»), которая в советский период поддерживалась и воспроизводилась старшими женщинами, выполнявшими роль воспитателей в семье. Это показывает, что полного уничтожения традиционного религиозного мировоззрения не произошло, оно существовало параллельно и сыграло роль фактора, ускорившего падение советского режима в 1990-е гг. Таким образом, в устных источниках о разрушении церкви воссоздается многомерная картина мира, анализ которой уже может интерпретироваться разными специалистами, в том числе этнографами.

Именно в устной истории о «церковной вакханалии» 1930-х гг. этнографу представляется уникальная возможность непосредственно наблюдать процесс функционирования живой устной традиции. Рассмотрим «облечение» устных историй о судьбе колоколов и икон в словесно-структурную оболочку устной народной традиции. В с. Буланиха Зонального района под Бийском сформировалось местное предание о снятии крестов и икон, в особом словесном ритме которого отразились ментальные сюжеты традиционной культуры об обреченности зла в борьбе с добром, о божественной силе: «Крест снимали (а колокола и крест снимали с помощью тракторов — цепляли трактором и тащили) — крест сорвался, пробил деревянный настил (др. вариант у рассказчиков — пробил крыльцо) и ушел под землю» (в других вариантах его закопали под крыльцом). Далее в соответствии с народной традицией следуют не поддающиеся логике и разуму события: «Потом его *искали — не могли найти. Даже бульдозерами рыли — не нашли...*» В Соколово во время устроенного пожара церкви также пропал колокол, и среди населения до сих пор бытует ле-



Интервьюер Г. В. Кидяева. Чарышский район, 2004 г.

генда, что «если церковь состроят, то и колокол появится... говорят, что где-то спрятан. А самый главный колокол, он ушел до половины в землю...» Дальнейшая его судьба также не подлежит здравому объяснению. Как пытаются объяснить старожилы, «или расплавился, или что».

Интересно, что рассказчики, не участвовавшие в разрушении, а лишь являвшиеся его свидетелями, не снимают часть вины с себя, со своего поколения. Их покаяние проявляется в наши дни в процессе повсеместного восстановления церквей, что привело в народных историях к появлению оптимизма, связанного с православной традицией искупления собственных грехов, грехов родителей, дедов, односельчан. Этот оптимизм содержится в многочисленных преданиях о чудотворных иконах, о восстановлении иконописи, храмовой росписи. В с. Буланиха при разрушении церкви жителями были спасены (как и повсеместно на Алтае) многие иконы: «Ряд икон были жестяными. Одну из них использовали для накрывания воды. Она сильно потемнела, и *потерялись лики*. Непонятно, что это за икона. Когда *стали восстанавливать церковь*, ее унесли, она *стала очищаться*, проявлялись краски, и все *увидели святых Кирилла и Мефодия*, которые несли образ Святой матери» [9]. В с. М.-Угренево Бийского района бытует народное повествование о чудотворной иконе «Божья Мать Явленная». По рассказам старожилов, «она находилась в Троицкой церкви (большая, крашенная, два купола, колокольня; колокол большой был, звонить начинали — в Енисейском слышно)... Тут рассказывают, как она являлась... в ручье. Как ее поймала девочка. В Мельничном ручье, он шел с рудников... Его потом сровняли с землей, когда согру осушали... Пришла [девочка] купаться, а плавает досточка. Это и была икона. Принесла домой. Ее поставили на божничку-то, хватилась, а ее нет... Пошли, она опять в реке плавает. И только этой девочке давалась и никто ее не мог взять. А потом ее понесли в церковь... потом хотели забрать в город... Положили в ящичек, и вот в гору-то стали подниматься — кони не идут. Осталась она в нашей церкви. А когда нашу стали ломать, ее увезли в Покровскую... Когда Покровскую разламывали — выбросили...» (Шейн А. А., 1925 г. р.) Именно с чудотворными иконами многие жители Бийского Приобья связывают появление святых ключей, которыми сего-

дня изобилует территория (села Енисейское, Верх-Бехтемир, М.-Угренево). Так, например, по словам старожилов, под М.-Угренево, место мельничного ручья, где «поймала девочка икону... сровняли с землей, когда согру осушали...», а в окрестностях появился ключ. П. П. Дивитириков уточнил: «Явленная Божья мать приплыла по реке... когда согру сушили, целину поднимали, засыпали... Сейчас пробил святой ключ. Там часовня. Крест стоит». На этом основании Е. Н. Ковалькова (1925 г. р., М.-Угренево) считает, что в нем «чистая, святая вода. Там у нас иконка и крест стоит, освященная вода, целебная, ото всего».

Таким образом, анализ устных исторических источников показал, что российские варианты отличаются от зарубежных аналогов наличием значительной латентной информации, которая изымается путем лингвистического дискурса. Прежде всего, в силу особенностей российской исторической традиции в латентную оболочку спрятаны ментальные черты, этнические установки, стереотипы, представления. С помощью лингвистического анализа устных исторических источников можно констатировать и сохранение жанровых признаков устной традиции, этнокультурного колорита.

Наконец, для этнографа важна регионализация устного исторического источника. Это особенно актуально для сибирской этнографии. Сибирская история формировалась в процессе постоянных миграций. История Сибири представляет собой историю формирования и развития историко-культурных групп. Историко-культурная лоскутность влияла на ход исторических процессов в Сибири. Наличие локальных этнографических групп приводило к региональным сценариям исторических событий. Именно поэтому интервьюирование их очевидцев и участников способствует сбору материалов о самосознании этих групп, этнической психологии и т. д. В связи с этим важной особенностью устного источника является его конкретно-историческая содержательность, отражающая социокультурную и этническую ситуацию изучаемого региона.

Региональность исторического процесса на конкретной территории также проявляется в лингвистической составляющей устного рассказа. В частности, язык устных повествований старожилов отдаленного горного Солонешенского района отражает особенность его заселения и этнографическую мозаичность: переселенцы разных волн воспринимаются ими как люди, ищущие в солонешенской земле убежища от властей. Так, старожил Л. Т. Денисов интерпретировал заселение Москалевки на р. Сибирке в конце XIX в. «беженцами с России. Их стали обижать в России». Такая оценка имела под собой основание: в XIX в. все земли Алтайского края за военной линией, в том числе современный Солонешенский район, являлись территорией, вбравшей всех беглых. Генетическая память о разных категориях «беженцев» лежит в основе интерпретации заселения его территории самими старожилами, среди которых преобладали старообрядцы, также являвшиеся изначально беженцами из-за преследований за веру. Память о пер-

вопричинах переселений предков сохранялась благодаря традиции устных семейных преданий. Например, Калининху, основали «переселенцы», которые *«бежали из деревни в деревню без документов»*. В Сибиряху «первые беженцы приехали в Сибирку (Сибиряху), Башелак, Большую Речку и *затерялись*». Такая народная интерпретация близка научной версии историков и этнографов. По их мнению, в заселении земель Солонешенского района большую роль сыграли несанкционированные переселения староверов, беглых, каторжан. Своя локальная история и культура отражаются в устных исторических интерпретациях сельских жителей старожильческо-мордовского Залесовского, горного старообрядческо-Солонешенского, лесостепного старожильческо-переселенческого Усть-Калманского или степного переселенческого Кулундинского районов. «Изъятие» локального материала из устного источника особенно эффективно осуществляется посредством лингвистического анализа.

Личный опыт человека, его представления, взгляды, несомненно, влияли на форму и ход происходящих событий и выражались через речь. Их изучение как раз и сопрягает тесно устную историю с лингвистикой. Об этом первыми заговорили зарубежные исследователи. Такой подход сформировался в западной науке к концу 1970-х гг. и, собственно, вызвал «лингвистический переворот» в социальных науках. Этот «переворот» оказал глубокое влияние на устную историю, привел к пересмотру исследовательской проблематики и подходов. Языку отводилась значительная роль в «создании особой реальности в человеческом сознании», через язык эта реальность отражается и в устных исторических повествованиях. Признание нового подхода автоматически повлекло за собой признание со стороны исследователей процесса «размывания границ между «реальными фактами» и их восприятия людьми. В отечественной научной практике границы между историей, лингвистикой и этнографией пока не стали прозрачными, поэтому потенциальные возможности устного исторического источника не вычерпываются до конца. Этнографические составляющие источников в сугубо исторических интервью могут проявляться в одной фразе, предложении и даже слове. Для реальных фактов в интерпретации очевидцев находится ключевое слово, которое, собственно, и может служить ключом, открывающим дверь к этнографическому материалу. Например, в толковании образования новых сел в колхозный период (1930-е гг.) возобладала термин «организовали» (колхоз), «организовали» (отделение, ферму), «образовали», что в корне меняло сущность процессов размещения и формирования поселковой сети в советское время. В предыдущий период инициатива шла снизу, от крестьян, в колхозное время — сверху, от партийно-чиновничьей администрации. Крестьяне отметили кардинальное изменение принципа селообразования еще одним ключевым словом — «искусственное», «организованное» село. Подтекстом слышится недоверие к новой власти, ей приписывается неспособность решать такие вопро-

сы, как основание деревни: например, «образованную» Рыбинскую ферму (позже отделение Солонешенского совхоза) расположили «в неудобном месте, связь существовала только зимой, летом трудно было проехать. Уже после войны в ней насчитывалось около 10, а в 1952 г. — 5 домов». Административным путем был образован «огород»: «сначала у совхоза был огород, а потом организовали деревню». «Искусственным селом» назвали старожилы поселок Партизанский: «образовался колхоз и создали ферму»... «село искусственное — ссылали перед войной немцев, в 1946 г. — молдаван, тифозников». Таким образом, старожилы осудили административный способ формирования и размещение сети сельских населенных пунктов в советское время.

В целом лингвистический анализ устноисторических исследований позволяет говорить о довольно высоком уровне объективности субъективного отражения исторического процесса. Устные интерпретации укрупнения колхозов и ликвидации сел имеют одинаковую словообразующую конструкцию, отражающую традицию устного народного творчества, в том числе мифологизацию реальных событий [11]. В устных рассказах о гибели родных сел, так же как и в истории о разрушении церквей, есть добрые и злые силы, завязка и развязка, определенный словесный ритм повествования и структура рассказа. Все рассказы начинаются одинаково: «Жили — не тужили». Концовки также похожи: «Разъехались кто куда... жалко... плакали». Такая одинаковость отражала объективность «субъективных толкований» реализации аграрной политики и одновременно традицию устного рассказа. Устные источники выявляют повторяющиеся формы человеческих взаимодействий как результат многофакторности развития, с одной стороны, государственной политики, идеологии, с другой стороны — ментальности, мировоззрения рядовых участников, их отношения к преобразованиям. Достоверность субъективному восприятию истории придает отражаемая в устном повествовании региональная специфика локальной истории.

В этом смысле «личные истории» при том или ином событии «полезны для того, чтобы представить какую-либо социальную группу более зримо». Они отражают ментальные и социопсихологические процессы, происходящие в обществе. В устных преданиях лингвистическая составляющая отражает не только принадлежность человека к той или иной этнокультурной или социальной группе, но и напластования, сформировавшиеся под влиянием внешних факторов (политики, идеологии, культуры). Интересен язык повествования Л. Т. Денисова, 1910 г. р. Он является выходцем из семьи старожила, со старожильческими стереотипами; с другой стороны, он занимался советско-административной деятельностью: являлся председателем Большеберезовского сельсовета. Язык его повествования отражает целую эпоху — XX столетие. Как советский администратор, он оперирует словами «кулацкая мельница», село «ликвидировали», «аннулировали». Как старожил, он хорошо помнит дедовскую жизнь, когда земля «брату досталась

на пай, и он уехал на заимку». «Персонализированная» форма рассказа помогает формировать этнокультурное и социополитическое понимание событий, стоящих за ним сил, структуру взаимоотношений. В этом плане удачным представляется использование термина «толкование» для интерпретации происходящих событий очевидцами и участниками, а для самих рассказчиков – «толкователи». Такой подход отражает аргументы каждой стороны, позволяет сравнивать позицию той и другой стороны и диагностировать перспективу социального и политического развития.

Таким образом, устную историю как самостоятельное направление современных исторических исследований и этнографию, находящуюся в состоянии поиска нового исследовательского инструментария, сближают метод получения информации путем интервьюирования участников и очевидцев прошлого и сам характер устного исторического источника, созданного «с помощью диктофона, путем записи воспоминаний, описаний или интерпретации событий из недавнего прошлого, которые представляют историческую значимость» [3, с. 42]. Взаимодействие этнографии и устной истории в сфере сбора устных исторических источников приводит к взаимобогащению. Устноисторическим хроникерам (историкам-практикам) нужно взять на вооружение орга-

низацию опроса и богатый опыт работы этнографов с респондентами; качество работы этнографов улучшит принцип фиксации беседы техническими средствами (что существенно и содержательно дополняет традиционную работу с полевыми дневниками и другой документацией). Полезным для этнографов является опыт формирования архивов устных исторических источников, их научно-справочное оформление и хранение. Для этнографической практики создание личных текстовых коллекций с ограничением доступа к ним других исследователей. В результате многие авторские текстовые и вещественные коллекции этнографов, закрытые при их жизни и находящиеся на руках, исчезают после их ухода из жизни. Есть претензии и к оформлению научно-справочного аппарата этнографических источников. Необходимо прийти к единству требований и унифицировать их хранение. Есть проблемы и в оформлении этнографических текстовых материалов личных или музейных коллекций. В отличие от этнографических полевых дневников и записей, архивы устной истории формируются в соответствии с разработанными едиными требованиями как к оформлению, так и к хранению. Эти требования служат делу сохранения материалов, а правила пользования ими регламентируются договорами, защищающими авторские права.

#### Источники и литература

1. Новый сокращенный оксфордский словарь английского языка // Пол Томпсон. Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2003
2. Oral history Association (United Kingdom), www.ohs.org.ru, янв. 2003.
3. Хоффман А. Достоверность и надежность в устной истории // Биографический метод: история, методология, практика. М.: Институт социологии РАН, 1994.
4. Шанин Т. Методология двойной рефлексии в исследованиях современной российской деревни // Ковалев Е. М., Штенберг И. Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М.: Логос, 1999
5. Сангстер Д. Рассказывая наши истории: дебаты феминизма и использование устных историй // Воспоминания женщин: устные истории переходного периода. Теория и практика: Сб. стат. Бишкек, 2001.
6. Лоскутова М. В. Введение // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003.
7. Щербинина О. Среди двора стоит престол... // Родина. 1997. № 2.
8. Левкиевская Е. «Без Господа Бога ни туды и ни сюды...»: Православие глазами современного русского крестьянина // Родина. 1997. № 5.
9. Левкиевская Е. Народ безмолвствует? Советское богочество глазами русского крестьянина // Родина. 1997. № 8.



# 7

## Архивы краеведов

## Народные игры<sup>1</sup>

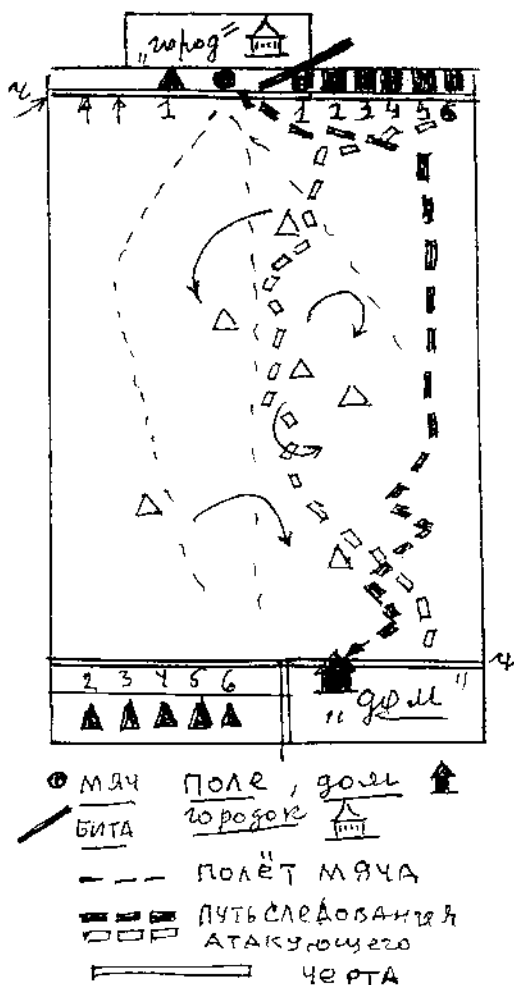
В. И. Сафонов

### Лапта

**Условия:** поле — 20×40 м (30×60 м) с разметкой «город» и «дом». В городе размещаются: один игрок, подкидывающий мяч от команды «водящие» и вся команда «атакующих», которые битой (лаптой) бьют по мячу в поле.

**Мяч:** диаметр 6–7 см, вес 50–70 г — лучше из коровьей шерсти. Изготавливается так: начесывается коровья шерсть, намачивается в мыльном растворе и вращательными движениями закатывается в шар, просушивается, и мяч к игре готов. Бита (лапта) — из березы, черемухи, рябины, ивы (длина 80–120 см, диаметр 6–7 см), к одному краю соостругивается до диаметра 3,5–4 см, палка-кругляшка.

«Дом» — место — черта от «города» в 40–60 м, в него бежит тот игрок, который удачно попал по мячику и он полетел, а игрок стремглав бежит к черте «дома». Игроки же другой команды, т. е. «водящие», с черты «дом» рассыпаются по полю, ловя мяч. Поймавший мяч, если он близко от бегущего «атакующего» игрока, бьет мячом сам, а если далеко, то передает мяч ближним к бегущему игрокам, и те бьют его.



«Осалить» — т. е. попасть мячом в бегущего игрока. Если осалили, то водящие игроки стремятся попасть в город или в «дом» — куда ближе, а «осаленные» т. е. атакующие, стремятся попасть мячом в них, тогда они меняются ролями.

**Условие:** если мяч пошел «свечой» и его поймали с лета, то команды сразу меняются ролями без беготни. Победитель — та команда, которая большее число раз перебежит из «города» в «дом» и обратно в «город».

Период игры — 60 минут, но через 30 минут 10-минутный перерыв.

В командах равное число игроков. «Атакующие» и «водящие» определяются по жребию, на лапте: кладут ее на землю, и один из игроков, присев на корточки, закрыв глаза, берет ее кистью руки, и отсюда ведется перехват, захват за захватом, до конца: чей последний захват, тот становится «атакующим».

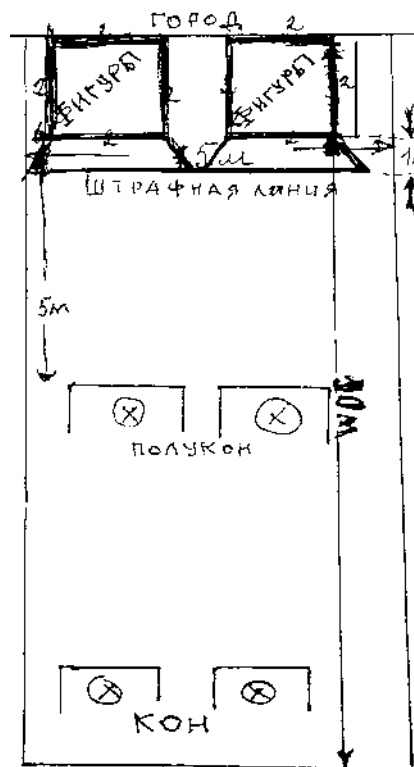
### Городки

**Цель:** взять «город», т. е. выбить наименьшим числом бит.

**Атрибуты:** бита — круглая палка из березы, рябины 80–90 см, диаметр 3–3,6 см. Городки — чурбашечки из круглой палки — длина 20 см, толщина 4–5 см.

Играть можно 1×1; 2×2. Город, где размещаются городки (2×2), или круг диаметром 1,5 м. Разметка площадки: 5–6 м × 13 м — площадка.

Город 2×2 = 2 штуки, отступить 1 м — штрафная линия.



<sup>1</sup> Сохранен стиль оригинала. В оформлении использованы рисунки автора.



Фигуры в городках

ния, от городка — 5 м. Полукоп — 2 шт. от городка — 10 м. Кон — 2 шт. (для двоих игроков).

Играют три партии по 10 фигур каждая. Начало — жребий.

Каждую фигуру выбивают с 10 м, т. е. с кона, если выбит хотя бы один городок, то остальные выбивают с 5 м (с полукона). По выбитии всех чурочек становится очередная фигура и т. д. Только «закрытое письмо» выбивается целиком (5 чурочек) с кона.

Условия. Если чурочка (городок) при ударе вылетает за черту города, то он считается выбитым, даже если он скатился опять в город. Когда при ударе городок вылетел вперед — в штрафную линию, — он считается невыбитым, и его вновь забрасывают в пригород, т. е. за черту штрафной линии ближе к городу.

В зачет очков идут биты, т. е. сколькими битами выбиты все 10 фигур.

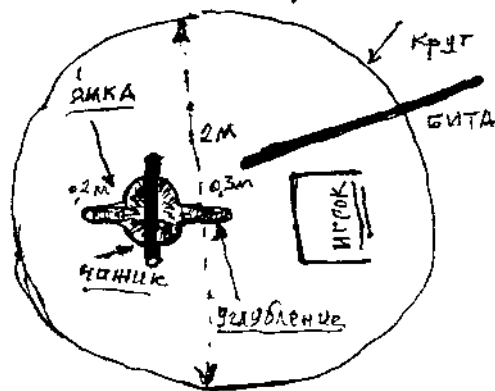
### Чижик

Площадка 10×5 см. Круг, диаметр 2 м. Чижик — палочка диаметром 1,5 см, длина 15–20 см, круглая. Бита — круглая палочка диаметром 2 см, длина — 80 см. Ямка — полулунная, диаметром 10 см, глубина до 10 см, с продольными углублениями по центру параллельно контрольной черте.

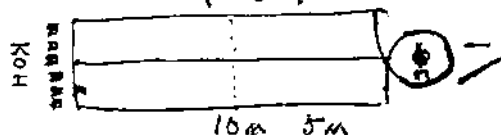
Условия игры: 1) 2 команды по равному количеству игроков; 2) поле разделено на 2 коридора через 5 м.

Игрок в правую руку берет биты (лапты), левой рукой кладет чижик поперек ямки, накатывает поверху, придавливая чижик на себя. Затем резко подергивает биты на себя и еще резче — быстрее подводит биты под чижика, подкидывая его вверх на уровне пояса приблизительно 90 см, и бьет с силой в пояс (3 попытки) — если не смог забить чижик в поле, то становится последним в своей команде, бьет второй игрок, обе команды зорко смотрят, в какую сторону поля летит чижик: влево — левосторонние игроки мчатся что

- Чижик — палочка диаметром 1,5 см, длина 15–20 см круглая.
- Бита — круглая палочка диаметром 2 см, длина 80 см.
- Ямка — полулунная диаметром 10 см, глубина до 10 см с продольными углублениями по центру параллельно контрольной черте



Поле разделено вдоль на 2 коридора  $\frac{2}{3}$  5 м.



есть духу, стараясь поймать его с лету. Если поймал один из игроков — он бросает чижик в круг. Его команда становится «атакующей», и он бьет первым. Если же чижик упал на землю в поле, то играет второй игрок первой атакующей команды. Если поймал чижик и не попал в круг (10 м), т. е. попытка с 5 м. Попал — хорошо; в круг — плохо, проиграл.

*Цель:* какая команда забросит больше чижиков в круг, та и победила.

*Условие:* 1) ловить чижик только на своем поле, если кто нарушил — выбывает из игры; 2) игроки вбегают в поле сразу же, как по чижика ударили и он взмыл над полем; 3) если чижик попал в круг, но выкатился из круга — бросок не засчитывается.

Козел (играют только мальчики, команда произвольная до 10 человек)

Козел — игрок по жребию, на палке длиной в 1 м, она ложится на землю, и один из игроков с завязанными глазами нагибается над ней, после трех круговых оборотов на пятке берет ее в руку и держит крепко, ему развязывают глаза, и игроки один за одним берутся за палку, а она держится вертикально, и чья последняя хватка, тот и «козел»! Он садится на землю, скрестив ноги, спиной к команде. Ему на голову складывают все свои головные уборы, шапка на шапку, кепку и пр. Команда выстраивается в одну шеренгу в 5 м от «козла», и начинают поочередно прыгать через «козла»; не сбил ни одной шапки — герой! Сбил, если и сколько сбил. Вот тут и начинается второй этап игры.

*Второй этап игры.* Козел становится на четвереньки, а тот, который сбил, ложится сзади «козла», его берут за руки и за ноги и шутя бьют попой об попу «козла»; 5 шапок сбил, значит, 5 раз, и он после этого становится «козлом», садится на землю, и игра пошла, повторяясь. Хитрый козел сидит, сначала сгорбившись, а как кто-то только начинает перепрыгивать — он выпрямляет спину, становясь как бы выше, иначе все перескочат, и ему сидеть тоже неинтересно.

### Отгадай

Игроки становятся в круг, а один игрок в центр круга, берет свою руку и заводит ее под мышку другой руки, раскрыв ладонь. Игроки не стоят на месте, а ходят по кругу быстро, быстро, и настает момент, что кто-то из них один ударяет ладонью о ладонь центрального, в этот момент все игроки замирают на месте и выкидывают правую руку к центральному, сжав кисть в кулаках, выставив большой палец вверх. Центровой угадывает — кто же его ударил? Угадал! Ударивший становится в центр круга, и все повторяется. Если центровой не угадал, то стоит в центре и его щелкают до тех пор, пока не угадает.

У центрального должно быть настолько обострено внимание и наблюдательность, чтобы по малейшим признакам угадать, кто же ударил. Да еще одно условие: перед тем, как подставить руку для битья, центровой с каждым участником как бы здоровается, для того чтобы запомнить при рукопожатии ладонь всех игроков: потная, жесткая, пухлая, костлявая, мяг-

кая, с мозолями, нежная кожа, длина пальцев, конструкция ладони. Опыт приходит, и почти сразу центровой выигрывает.

### Прятки (команда одна, число игроков произвольное)

*Место игры* — двор, пересеченная местность, кустарник и пр.

«Вадить», т. е. отыскивать спрятавшихся, он становится спиной к играющим, замуривает глаза и произносит: раз, два, три, четыре, пять, я иду искать, кто не спрятался — я не виноват (медленно произносить). Игроки, как воробьи, кто куда.

Кто «вадит», пошел искать; обнаружив одного, а может быть, и двух, трех, стремглаз бежит к месту, где стоял, и бегут те, кого обнаружил он; кто добегаеет вперед «водящего», кулаком ударяет по стенке (столбу) и говорит «тука-тука», но если добежал «водящий» первым и он затукал всех троих, а игроков четверо, он идет искать последнего, успел вперед добежать — да; не успел — снова «голит».

### Прятки-галюкушки

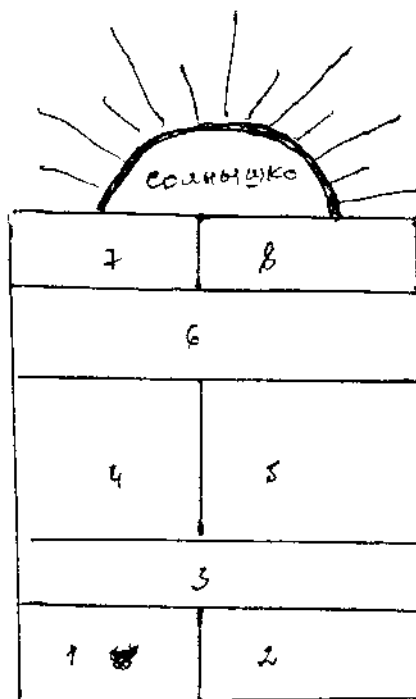
Игра, похожая на прятки, только «водящий» не говорит слова, а считает до 10–20–30, как договорятся игроки.

### Классы

На ровной земле расчерчивается площадка щепкой, палочкой на классы.

Набор цветных стеклышек, камушек.

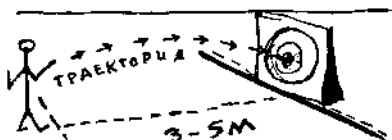
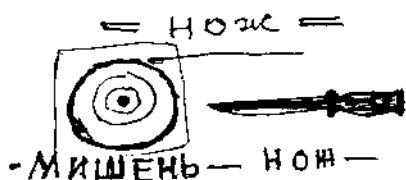
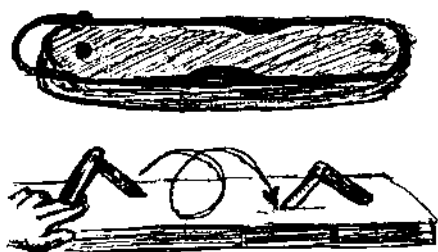
*Методика:* по очереди, отступив от классов на 3–5 м, отчерчивают черту и от нее начинают бросать стеклышки или камушки, стараясь попасть в класс: попал! Заходит в класс: берет стекло и выпрыгивает в другой класс, перед этим бросив туда стекло. И так до последнего класса. Если все удачно, то берет стек-



ло и бросает в «солнышко»: попал — выиграл! А не попал — бывает, что стеклышко отлетит за черту, — значит, проиграл.

### Складень

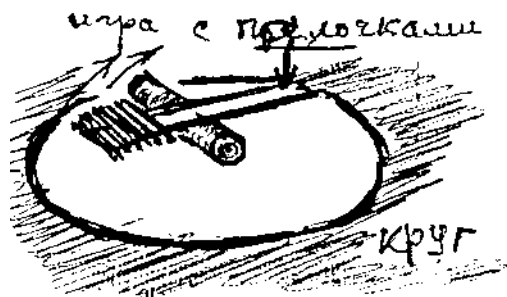
Наборный короткий нож с откидными частями из ручки: ножичек — 6 см, ножичек — 4 см, вилка — 4 см, шило — 6 см, открывашка консервных банок, открывашка пробок с бутылок. Бывает из двух элементов: вот в него и играют. Подкидывается в целях задать вращение и чтобы кончик складня вонзился — очко. Очень тренированной рукой попасть в круг, прикреп-



ленной к стене (очки как обычно: 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0).

### Прятки (игра с палочками)

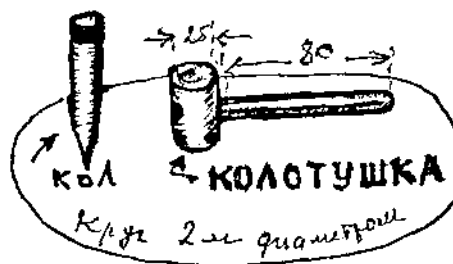
Команда произвольная, голящий укладывает чурочку, на нее дощечку и палочку. Атакующий резко ударяет ногой по дощечке, и палочки разлетаются. Которые в кругу — их собирает голящий, а атакующие прячутся. Собрал, сложил, пошел искать — нашел и бежит, стараясь добежать первым. Добежал — ударяет ногой, а бывший атакующий голить начинается, и все повторяется сначала.



### Кол (прятки)

Кол — диаметр 5–4 см; длина 1 м; колотушка березовая — диаметр 25 см, длина ручки 70–80 см, а длина колотушки 105 см.

Условия: команда одна, число игроков произвольное, атакующие каждый бьет по одному разу и разбегаются, как воробьи. Кто «голит», тот выдергивает кол, повернувшись спиной к убегающим. Выдернул — пошел искать. Нашел первого и бежит к кругу, кто вперед. Если добежал тот, кто «голил», то он переходит в число атакующих, а тот начинает «голить», а если не успел, то он один голит, а остальные бьют по колу.



Примечание: при обнаружении первого игрока все мчатся к колу, кто успел добежать быстрее голящего — успевают еще ударить по колу колотушкой, покуда голящий не войдет в круг либо засеченный (найденный) одним из первых игроков, все бить прекращают сразу. Он начинает вытаскивать кол, вытащил, бросил и пошел искать, и так далее — игра продолжается.

### Мячик

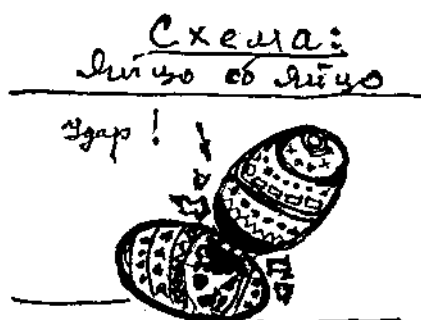
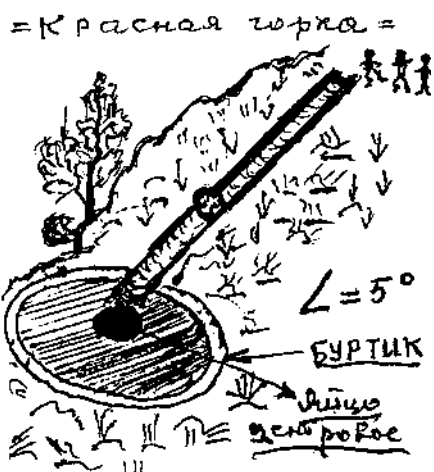
- об стенку мяч;
- проводка мяча;
- поворот в 1 оборот;
- хлопок под коленом в ладошки;
- хлопок в ладошки;
- удар об стенку лежа;
- удар об стенку, о землю;
- удар о стенку, стоя спиной к стене через голову, бросая мяч.

(при всех вариантах мяч необходимо ловить; мяч — резиновый в тканевой обертке).

### Красная горка

Яйца. Крашенные, вареные, количество игроков произвольное, тем более количество яиц. Круг — диаметр 2 м. Желобок — 10×10 в дерне. С уклоном к кругу на кон ставят яйцо и по желобу швыряют по очереди все игроки по одному яйцу. Если центровое яйцо осталось целое, а катящееся яйцо лопнуло, то выиграл центровой, швыряет следующий.

Условие: если все яйца побились, а центровое — цело, то победитель забирает все яйца себе; те яйца, которые не докатились до центрального либо мимо прокатились, они проиграны — их возьмет тот, чья победа обнаружится в ходе кона. Затем игроки меняются, т. е. поочередно становятся центровыми. Если яйцо застряло в жалобе или вылетело за черту круга, оно игровое и принадлежит тому, кто его швырял.



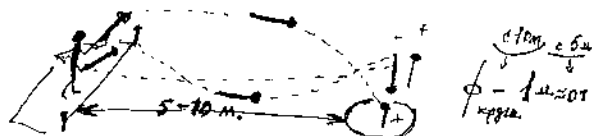
### Яйцо

Просто двое ударяют яйцом об яйцо, чье сломалось, тот потерял яйцо — проиграл. И так с каждым игроком. Бить надо резким коротким ударом. Если больше угол склона (уклон), то при ударе яйца разлетятся вдребезги.

Не позволяй, чтобы тебя кто-то ударил, поспевай сам нанести удар. Но ведь бить-то все равно придется, так хотя бы подними руку выше, чтобы твое яйцо было выше соперника. И главное: в каждом яйце есть воздушная впадина (положи яйцо на доску и катни его легонько, оно ляжет так, что воздушная впадина будет вверху, пометь ее и не позволяй бить по этому месту. Бей острым концом яйца.

### Игра «свайка» (просто гвоздь или шпиль)

Бросают толстый гвоздь так, чтобы попасть его острым концом в середину круга либо кольца обруча, лежащего на земле.



8

Коллекция  
ИСТОЧНИКОВ

## Семейные традиции и обряды в воспоминании И. И. Бондаревой

А. В. Курсакова

Среди старожилов Алтайского края есть удивительные рассказчики, мастерски владеющие искусством слова. Среди них — жительница Третьяковского района Ирина Ивановна Бондарева. Ее воспоминания о традиционном укладе жизни полны красочных описаний. В данной публикации собраны устные рассказы Ирины Ивановны, повествующие о семейных традициях и обрядах (1). По возможности мы постарались сохранить индивидуальные особенности ее говора и манеры речи.

### О своей жизни

Я родилась в 1920 году в поселке Поручиково, а крестили меня в Екатериновке. Я без матери, без отца росла. А жили мы в Никитинске в лесу. Там жили родители, а после родителей я везде моталась, место себе не пригревала. А в 1934 году сестру лесом придавило, двое ребят осталось, я опекуном у них была. Я их привезла сюда в 1945 году. С тех пор я тут, в Екатериновке, и проживаю.

Летом в колхозе пололи: все же вручную делали. Я до 1939-го года работала. С 1939-го года стала самостоятельно работать. А тут немного и война. И пошла моя жизнь...

### О любви

Раньше не то что по любви замуж шли, а больше без любви шли. Тебя сведут, да и живи: не сапог, не скинешь. Но если тебя полюбила свекровь, значит, тебя оберегают все: и старшая сноха, и братья.

Было такое, что девушки незамужние рожали. Их замуж брали, но редко. Эту девушку берут по договору, не по любви. Она умная, но проштрафилась. За какого-нибудь глупого отдадут. Раньше же и глупых жанили. Вот в Плоском было: она с Новоалейки, а он плосковкой. Никто тут за него не шел. Вот они в Новоалейку приехали, идет девка. Раньше же все замечали за девкой: как она воду несет на коромысле, кака у ей походка. Ну, она идет, полные ведры несет, а така у ей походка — ведры полные и не колышутся. И он спрашивает: «Слушай, Еремей, чья это девка?» А он и говорит: «Да это соседская девка, у его их четверо. Бедно живут. Вот и сидят». — «Давай высватаем за Матьку». А он корявый был, этот Матька. «А мы Степку привезем сватать, племянника. А в церкви Матьку поставим». Степка красивый был, кудрявый такой. Так они и сделали. Поехали, убегом ее высватали, вместо Степки Матьку поставили. Так и испортили девке жизнь.

### О больших семьях

Жили-то все вместе. Настроят вот таких домов, да и живут. Это на моей памяти было. Вот тут вот Поручиково было, недалеко от Екатериновки, километров пятнадцать, не боле. Вот там была заимка. «Шишак» называли. У их сорок человек было семьи. Вот мы пришли туда: друзья были отцу. Мама привела меня к им. Огромная, огромная изба. Там печка русская:

ужас, какая большая. Две снохи остаются здесь и бабка, и прабабка (если она есть). Пять зыбок висело. Пять. А только одна бабка и вот эта прабабка. Бабушка качает зыбки. Ну, кого успеет качнуть, кого не успеет. Мы с мамой подошли к этому ребенку. А тамо ему, може, с неделю. Он весь сопреп. Молодуха на покосе. На уборке. Мама спрашивает ее: «Мальчик-то сопреп». А она отвечает: «Господи, Федоровна, кого качну, кого болтну, а до кого и руки не дойдут. Бог дал, Бог взял».

Раньше девки на полосе рожали. Поехали жать (на пашнях-то жили, ночевали). На пашню на лошадах ездили. Пашни далеко были. Ну, она там и родит.

### О бабушке Далонихе

Вот у нас тут была бабушка Далониха. Она была настоящая акушерка. У меня была племянница, мы обои ходили беременные. Она в июле родила, а я в сентябре. Как я была молодая, меня учили, так и я ее стала учить (она пожилая стала рожать: ей двадцать пять было). Я говорю: «Ольга, ты не говори, когда станут у тебя схватки. Уж круто тебя возьмет, тогда позovem». Она не послушала. Только, можа, в пятку воткнуло, — она скорей бабушке доложила. Я ей сказала: «Эта бабушка ничего не знает».

А оне строили саманную избу: ни окошек, ни дверей ишшо не было, опечек один стоял, и все. Она ее туда на землю, на дерюжку положила, пола не было. Она застыла (дело было вот об эту пору).

А у меня еще золовка больная была. Пришлось золовку проводить, потому что говорили, что девка не должна знать, что рожает, потому что говорили, что за каждый девичий волосок надо отвечать. Такая брехня была.

Она остыла. Вечер подошел. Она мне говорит, эта бабушка: «Сходи вот за этой-то. Она постарше». Я пошла, за той сходила, за бабушкой Фетиньей (она недавно померла). Побыла, побыла эта бабушка Фетинья. Она уже, родиха, подниматься не стала. Ее уже за ручки поднимать стали. Раньше родиху водили — она же слабая, а ходить-то надо. Она уже ходить не стала. Они меня послали за третьей бабушкой. Я за третьей бабушкой. Оне все три не в зуб ногой. Ну, привели третью. И все правют. Все ребенка смотрют. Энта выходит и мне говорит, пожилая женщина: «Ты знаешь, Ира, двойняты мертвые!» Ну все, говорю, пропала Ольга. А врач был, но за Алеем. Ну ладно. И вот эта бабушка Далониха, она жила там-от, за Маяком. И на ее, родихи, счастье муж приехал. Он был в МТС и приехал верхом. «Ой, слава Богу, Вань, езжай за бабкой Далонихой напрямую! Сам перейдешь, штаны снимешь. А бабушку верхом посади и перевези. Ольга умрет. Варвара Васильевна сказала, что двойняты мертвые». Ну, все. А эти две сидят. Энта ушла, третья, мне сказала и ушла пораньше, чтоб от греха.

Он поехал. Энта старуха Далониха, она така шустрая была: «Не, не, не, Вань, ты езжай, а я сзади». Юбку



подняла и перешла. Пришла, только дверь открыла, поглядела на этих двух, что тут сидели: «Ну-ка, отсюда!» (как на них матогом). Бабки наши только... Родиха уже лежит, не поднимается. А сама: «Дошенька, грей воды и давай мне каких-нибудь тряпок больше. Надо греть ее». Ну, я собрала, какие были пеленки приготовлены у ей к ребенку. Пришлось эти пеленки брать. Дала я ей, чтобы все это в горячей воде мочить и всю ее обкладывать. Всю, чтоб прогреть ее и вызвать потуги. Ну вот. Она ее грела. Потом говорит: «Ну-ка, толкай ей косу в рот, чтоб как бы блевать». Ну, все. Так и сделали. Она и говорит: «Гляди, гляди, как я буду». Я гляжу: головка шуть-шуть показалась, она вот так вот пальцем обвела. Вот так вот заговала и вытащила ребеночка. Живого и большого. И вот вы верите — нет: он и сейчас живой, тот парень! С сорок шестого года.

#### **О лечении ребенка и матери повитухой**

А он как родился, у него голова долгая была. Я тогда говорю: «Бабушка, что с ребеночком-то делать? Голова-то вот такая долга». Она говорит: «Ничего, ничего, доченька, я ее...» Три бани делала. Принесет его в баню и округляет помаленьку эту голову. Ну и переборщила. И она ее шариком делала. У его и сейчас голова как мяч. Он и сейчас с головой кругленькой.

Повитуха могла вывихи лечить. Если у ребенка ножка подвернулась, она ее выправит. Она была просто хирургом. И она у нас одна такая была. Другой такой не было.

Роды скрывали; если родиха родила, к ней не пускали, боялись показывать людям — враги кругом ходят. А как в баню поведут, оберегают ее сковородником. Когда я жила с родителями, любая родиха, хоть до того она была здоровая, хоть первым, хоть третьим, хоть пятым, десятым, но она идет в баню со сковородником. Сковородник был не такой, как сейчас, а он был сам-то коротенькой. С ручкой. Ведь пекли-то все в печке в русской. Он долгой, этот сковородник. Отпугивает от всего.

В бане женщину моют, правят. Но это, поверьте мне, дурацкая была мода. Она и так измученная вся. А ее в баню затолкали в горячую. Это же плохо для женщины.

Три дня бабушка баню оттопит, а на четвертый — езжай на покос! Ребенок остается с бабушкой. Ведь почему дети тогда умирали? Рожали по двенадцать, а то и по двадцать. А живые-то оставались пять да шесть. А то и два да три. Женщине не было отдыху ни до родов, ни после.

#### **О кормлении и уходе за ребенком**

Грудью кормили так: если есть у тебя замена, можешь два года кормить. Опять же это по разрешению свекрови: если надо еще ребенка, то не будешь. А если свекровь добрая, можешь два года кормить. А замены нет, каждый год же будешь приносить.

Ребенка в пеленки заворачивают. Отцовскую рубашку старенькую, скажем с тонкого холста рукава. Ну, родиха, мужикову рубашку обрежет — это пеленочка. Это на моей бытности было.

Зыбки были у кого деревянные, а у большинства

круглые. Четыре палки как у стула, только подольше были. Потом холстом обтянут, туда подушечку под голова, а туда к ногам какую-нибудь тряпку. А ребенок лежит неправильно. Вот почему тогда было много калек. Ни матрасика, ни перинки, а подушечка у всех была. Ребенка кто пеленал, кто нет. Это опять же, как свекровка тебе прикажет. Не ты распоряжаешься, а свекровка, или даже прабабка. У нас пеленали всего ребенка. Шили пеленичник с товару. Это сейчас пеленки большие. А тогда чо — вот. А пеленичник: спеленают ребеночка до конца, он лежит пряменько. А бывает, что одни руки пеленают. Потому что так выгоднее. Он описался, она обтерла.

#### **О размытии рук**

Руки размывают: печатку мыла доброго бабушке — чем ты будешь платить, деньгами ли. Ну, там бутылочка. Отдавали, когда три бани истопят. Ей могут что хочешь дать: полотенце, на юбку, ну а мыло — это уж обязательно. Бабушка помоеет руки мылом и родихе отдает это мыло. Это руки размыли. Это в избе. Там таки рукомойники были тяжёлые. Они висели. А у кого не было, были шайки. Над кружечкой поливают. Бабушка помыла, родихе дала. Родиха помыла. Всё. За стол садятся.

#### **О родинах**

Родины — это все сходятся. Могут через неделю, но обязательно в воскресенье. Молодая родила — молодые идут, старая родила — старые. Тада оне рожали и в пятьдесят лет. Меня мама родила на пятидесятом году. Подарки для ребенка: платьице девочке, мальчику рубашечку. Стряпню — это обязательно. Есть у тебя, нет у тебя, а ты печешь.

#### **О крещении и погружении**

Крестили на третий день. Три бани бабушка отвела, размыли руки, ребенка или погружают или крестят. В Екатериновке была церковь, в Плоским, в Новоалейке. А вот в Шипунихе, в Каменке — тут не было церкви. В Семеновке, в Горном Орле не было — маленькие поселочки. Попа могли и домой пригласить. Дома крестили, потому что в церкви платить надо было больше батюшке. Дома батюшка меньше брал. Есть ведь у нас бедные сейчас и тогда были. Не в чем ребенка в церковь нести. Чтoб в церковь нести, пеленку надо, а они живут еле-еле. Вот батюшка на дом и приходит.

Ежели дома крестят, то обязательно в квашне. Кум, кума, все как в церкви. Бабушка погружала и все делала, как в церкви. Молитвами все отходили. Так же воду наливали, ребенка курали в квашню. Квашня — посуда где тесто ставили. Квашня — это святое же, и ребенок — ангел. Ее вместо купели использовали. Тогда семьи-то большие были, и квашни большие были. Делают водичку тепленькую, чтобы ребенка окунуть. Бабушка наливает воды, читает молитву. Если мальчик, то крестному дают сначала, если девочка — крестной.

Если погрузили, то крестить не надо. Погруженный — значит, Богу преданный. Крестить его можно,

не грех. Моя дочка — она погруженная. Ее бабушка погружала.

Как окрестят, обед делают. Семьями жили, чужих мало приглашали, все свои. Если сродный брат, сестра, племянник — все свои. Дарили пеленку, рубашечку, все свободно было. На крестины блины, пироги пекли.

#### О кумовьях

Если девочка, то куму надо, если мальчик, то кума. Хоть погружать, хоть крестить. Если же кому сильно некогда, то можно заочно.

Кума с кумой выбирали по желанию отца и матери. Это должны быть не обязательно родственники. Обычно они были возраста матери. У двоих ребятшек может быть одна крестная. Крестные готовились: если девочка, шьют платьице, мальчик — рубашку. Рубашка новая должна быть.

Крестная и крестный заменяет отца, если помрет. Если отец помер, крестный заменяет, если мать умерла, крестная заменяет. Крестные между собой могут быть родственниками, а жениться не могут. А отец живой — только подарки возят. Обязательно. На свадьбе — крестный как за отца. А если отца нет — пусть за другого выйдет эта женщина, командывает крестный. Если сына женят, там крестный, а дочь — там крестная. Она обязательно свашка.

#### Об именах

А имена: что сейчас подбирают, что тогда. Ну, только тогда батюшка давал. Тада были эти: святцы. Что в этих святцах написано, какие имена, выбирай и давай. Путка — парень, или Вильвильвина, или Федосья, или Фекла или Макрида — это ужасные имена были, ужасные. Не выговоришь этих имен.

Вот я помню, родилась у сестры старшей девочка. Зять поехал: ну не церква была, но по крайней мере там тоже эти были. Он поехал регистрировать. Она и говорит: как девочку-то назвали, Тихон Иванович? А он говорит: «Вильвильвина». Она: «Господи, Вильвиль... и не выговоришь. Давай уж лучше Валентиной запишем». Он: «Ну ладно, Валентина». Ну, он ее Валентиной записал. Только матери не сказал.

Или Капитолина. Ну это ишло ладно. А вот Макрида, Фекла, Артамон, Парамон... ну, это ужас. А вот все равно пошли старые имена: Никита, Данила, Ирина. Я свое имя не любила, а тут, понимаете, как пошло: Иринка, Иринка. А я говорю: «Ну, ведь могут звать по-всякому: и Аринка, и Аришка, и Орька, и всяко искажают». Ведь в каждой деревне свой наговор. Свой. От сейчас в Барановке: «Либо так, либо не». Там расейских много. Если, скажем, Прасковья, они: «Порка. Да вон Порка это». Вот и пойми. Имена были страшные. Но уж ты никуда не денешься.

#### Источники

1. Архив ГХМАК. Фонд аудиозаписей. Кассета 36-25.

#### Сказки

##### Хрустальная гора<sup>1</sup>

В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь, и было у него три сына. Собрались как-то дети на охоту и попросили у царя-отца благословить их. Царь благословил, и они поехали в разные стороны.

Младший сын-Иван сбился с дороги и заехал в темный-темный лес. Вдруг выехал он на поляну, а там дохлая лошадь лежит. И вокруг зверей и птиц видимо-невидимо. Вдруг говорит Ивану сокол:

— Царевич, раздели эту лошадь между нами.

Иван согласился, да так ладно исполнил свою работу, что награжден был даром превращаться в любого зверя, птицу или насекомое.

Побред царевич дальше, долго ли, коротко ли, пришел Иван в тридцатое царство, а в том царстве гора хрустальная стоит. Прослышал царевич, что потерял правитель того царства свою дочь-красавицу. Нанялся Иван к тому царю пастухом, коров пасти, а царь ему и говорит:

— Ладно, быть тебе пастухом, но смотри, если прилетит к тебе змей с тремя головами, то дай ему три коровы. Коли прилетит шестиголовый змей, дай ему шесть коров. Ну а если двенадцатоголовый пожалует, то двенадцати коров лиши стадо мое.

Вот погнал Иван стадо по горам, по долинам.

Вдруг ветер сильный завыл и прилетел змей о трех головах, и говорит царевичу:

— Подавай мне три коровы.

Ничего не ответил Иван, только ударился о землю, обратился зверем грозным и убил змея.

Пригоняет Иван стадо обратно, а царь его спрашивает:

— Что, прилетал ли змей?

А Иван в ответ:

— Прилетал, да только смерть свою нашел.

На другой день снова пасет Иван царское стадо. Вдруг ветер страшной силы завыл, и прилетел змей о шести головах и говорит:

— Подавай мне шесть коров.

Ничего не ответил Иван, только ударился о сыру землю, превратился в страшного зверя и убил змея. Ведет Иван стадо царское обратно, а царь его и спрашивает:

— Ну что, прилетал ли змей?

А Иван отвечает:

— Прилетал, да только за смертью своей.

Поздним вечером ударился Иван о землю, обратился муравьем, пролез в хрустальную гору и увидел там дочь царскую, спрашивает ее:

— Как ты попала в неволю такую жестокою?

А девица в ответ:

<sup>1</sup> Материалы фольклорной практики 1995 г. записаны студенткой 241 гр. БГПУ Натальей Вдовиной в г. Камень-на-

Оби от Татьяны Ивановны Жуковой, 1926 г. р. (родилась в с. Акимовка Краснощековского района).

— Меня унес змей о двенадцати головах и держит в неволе, но если убить того змея, то буду я свободна.

Отправился Иван на поиски змея о двенадцати головах. Долго ли, коротко ли, нашел царевич врага своего. Ударился Иван о сыру землю, обратился зверем страшным. Долго сражались они, но Иван победил змея. И тут растаяла хрустальная гора, и появилась из нее прекрасная дочь царская. Привел царевич ее царю, а тот ему и говорит:

— Быть тебе, Иван-царевич, мужем ей.

Скоро и свадьбу справили. И зажили они в любви и согласии.

### Солдатская шинель<sup>1</sup>

Как-то один вредный да злой барин с простым солдатом разговаривал, а солдат ему и говорит:

— Коли захочу я спать, то стелю шинель, и в головах шинель кладу, и покроюсь ею.

Стал барин просить у солдата продать ему ту шинель. Сторговались они за сто рублей.

Приходит барин домой и говорит жене:

— Вот какую штуку купил: и постелить, и укрыться, и под голову подложить.

А жена ему в ответ:

— Да как же ты спать будешь?

И точно, постелил барин шинель, а в головах ничего, укрыться нечем, да и спать жестко. Пошел барин к командиру, пожаловался на солдата. Вызвал командир солдата и спросил, зачем тот барина обманул. А солдат расстелил шинель, голову на рукав, а полою накрылся. Похвалил его командир, в награду водочки налил солдату, а барину сказал:

— Кто хорошо поработает, тот и так уснет, а тот, кто ничего не делает, тот и на перине спать плохо будет.

### Ночь на Ивана Купалу<sup>2</sup>

Был у одного барина холоп. Вот и вздумал этот холоп на Ивана Купала сходить в лес, сорвать папоротник, чтобы клад достать.

Входит в лес. Раздался тут свист, шум, гам, хохот. Глядит — черт на петухе верхом едет. Слова не сказал холоп. И тут увидел: растет вдали цветок, сияет. Обрадовался холоп, бегом к цветку побежал, а черти его стали останавливать и дергать. Не выдержал тут холоп да как ругнет чертей. Не успел выговорить, его назад отбросило. Он поднялся, опять пошел. Подошел холоп к цветку, ухватил его за стебелек, рванул, глядит: а вместо цветка у черта рог оторвал. Не вытерпел холоп да как плюнет: «Тьфу ты!» Вдруг его опять назад отбросило.

Встал холоп, опять пошел. Все стерпел, тихонько подполз к цветку и сорвал его. Уж на какие только хитрости не поднимались черти — не смогли обмануть.

И вот прибегает он к дому, а навстречу барин выходит и давай ругать холопа:

— Где ты был, подлец?

— Виноват, — говорит, — за цветком ходил, клад достать.

— Поддай мне цветок! Клад найдем — разделим!

Холоп и тому рад, что барин хочет клад с ним разделить. Подал цветок — и вдруг провалился барин сквозь землю. Цветка не стало! Тут и петухи пропели. Заплакал холоп, побрел домой. Приходит, смотрит, а барин спит, как его уложил. Потужил, потужил холоп, да так и остался ни с чем — только лишь с синяками.

### Мужик и вельможа<sup>3</sup>

Жил когда-то мужик. Копал он погреб и нашел в земле кусок золота. «Куда мне его деть? — думает мужик. — Себе оставлю — все равно отнимут. Понесу-ка я лучше это золото царю. Царь меня наградит, а уж царской награды никто не отберет». Надел мужик новые лапти и пошел к царю. Долго ли, коротко ли, дошел до царского дворца. Часовой его спрашивает:

— Ты куда, мужик, идешь?

— Хочу царю свою находку отдать.

— А что за находка?

— Кусок золота.

Часовой и пропустил его. Так и дошел мужик до царской палаты. А там у дверей вельможа стоит, толстый, важный:

— Ты куда, мужик, идешь?

— К царю, батюшка.

— А что ты там забыл?

— Вот копал я погреб, нашел кусок золота и несущу царю в подарок.

Загорелись глаза у жадного вельможи. Затрясся он весь от жадности и говорит:

— Если дашь мне половину царской награды, пропущу тебя к царю. А не дашь — ступай прочь.

Что тут делать?

— Хорошо, дам! — ответил ему мужик.

Так пропустил вельможа мужика к царю. Царь взял золото и спрашивает:

— Что же тебе дать за такой подарок?

— Ничего мне не надо. Вот только бы утолить голод да отдохнуть.

Наутро поблагодарил мужик царя и попросил сто розог за то, что он насорил, побеспокоил царя.

— Что ты, мужичок, какие розги? Ты мне золото подарил.

А мужик стоит на своем. Что тут поделаешь? Принесли розги. Хотели было мужика пороть, а он говорит:

— Погодите, царь, у меня есть половинник. Я ему обещал половину того, что царь даст. Так дайте ему

<sup>1</sup> Материалы фольклорной практики 1995 г. записаны студенткой 241 гр. БГПУ Вдовиной Натальей в г. Камень-на-Оби от Татьяны Ивановны Жуковой, 1926 г. р. (родилась в с. Акимовка Краснощекковского района).

<sup>2</sup> Материалы фольклорной практики студентки БГПУ Натальи Меркуловой (624 гр.). Записано от Татарниковой Акули-

ны Ивановны, 1917 г. р., родилась в с. Ст(п)уково, с 1959 г. живет в Барнауле.

<sup>3</sup> Материалы фольклорной практики студентки БГПУ Елены Шипугиной (245 гр.). Записано от Степаненко Татьяны Алексеевны, 1930 г. р. родилась в с. Новичиха Новичихинский район, образование 7 классов

сначала пятьдесят розог, а потом мне дадите остальные.

Привели вельможу, уложили и всыпали ему пятьдесят горячих! Мужик и говорит:

— Ах, царь, он так у вас хорошо служит. Надо его за это наградить — отдайте ему мою половину.

Дали вельможе еще пятьдесят розог, а всего сто.

Как рассчитались с вельможей, царь хотел было расспросить мужика, откуда он, хотел наградить его, а он ушел, только его и видели.

### Сказка о Вороне Вороневиче<sup>1</sup>

Был-жил старик со старухой. У их была девочка. Девочку унес Ворон Вороневич. Они остались ни при чем. Вот как бы нам бы хоть бы мальчика. Взяли в горшок насыпали отрубей, положили они яичко туда, поставили на печку. Он у них вывелся, этот яичко. Стал мальчик-с-Пальчик три вершка. И говорит: «Дедушка с бабушкой, я пойду искать сестрицу». Они ему говорят:

— Сестрицу тебе не найти, если(ф) найдешь, то ты будешь убитай.

— Пойду.

Пошел. И шел, и шел. Пасут пастухи овечек. Он спрашивает: «Пастухи, пастухи, чьи вы пастухи?» — «Мы пастухи Ворона Вороневича, Копыта Копытеича. Он никого не боится. Только боится Сашки в беленькой рубашке».

— Вот я сам и иду.

Вот дошел. Там далеко ли, близко ли пасут коров. Он опять спрашивает:

— Пастухи, пастухи, чьи вы пастухи?

— Мы пастухи Ворона Вороневича, Копыта Копытеича. Он никого не боится, только боится Сашки в беленькой рубашке.

— Вот я сам и иду.

Обратно пошел. Шел коротко не коротко, высоко ль далеко. Пришел. Опять лошадей пасут. Он спрашивает:

— Пастухи, пастухи, чьи вы пастухи?

— Мы пастухи Ворона Вороневича, Копыта Копытеича, он никого не боится, только боится Сашку в беленькой рубашке.

— Вот я сам и иду.

Вот пришел к своей сестрице. Дом огромный, большой. Богатый этот Ворон Вороневич. Ну, он заходит. Сестрица-то его узнала и говорит: «Братец ты мой родимый, куда же я тебя схороню? Зачем же ты шел? Тебе же сейчас Ворон Вороневич прилятит, он тебе убьет. Садись хоть за печку». Вот за печку его посадила. Ворон Вороневич лятит. Прилятел и говорит:

— Русским духом пахнет.

— Ворон Вороневич, никого у меня нет.

— Русским духом пахнет.

Тогда вылез мальчик-с-Пальчик три вершка. Он на

него посмотрел и говорит: «Станови самовар и неси три ситца орешков». Она самовар поставила, три ситца орешков принесла. Ворон Вороневич один только ситца сощелкал, а Сашка в беленькой рубашке два ситца сощелкал. Чай они стали пить. Ворон Вороневич одну кружку выпил, а Мальчик-Пальчик много выпил, кружки две-три. Все больше яго. Пошли они в баню мыться. Ворон Вороневич говорит:

— Ложись, Сашка в беленькой рубашке, я тебе буду парить.

Он говорит:

— Я железный, нет, Ворон Вороневич, вы ложитесь, я вас попарю. А то вы устанете, а тогда вы мене будете парить.

Вот лех этот Ворон Вороневич, он его попарил хорошо. Остались одни крылушки. И он пошел к сестрице:

— Ты ня бойся, сестрица, а давай делом заниматься.

Все продали: и овечек, и коров, и лошадей — все продали. Дом продали. Все. И деньги: рашитали всех пастухов, остальные деньги домой. Вот принесли домой деньги. Дедушке с бабушкой сказали. Они рады, что девочка пришла и мальчик этот живой. И вот я там была, и чай пила с медом. И по усам тягло, а в рот-то не попало.

Пошла я домой, они мне дали кафтан синий и полосатые штанишки. Вот так. Иду, а синичка кричит: «Синь да хорош, скинь да положи». Ну, че мне делать? Я сняла да положила. Она надела да часто прилетает синенькая. А мальчишка бязит да и говорит: «В полосатых штанах! В полосатых штанах!» А я думала: «Поросят». Ну и тоже сдернула их да и оставила. А он счас за хлебом ходит в полосатых штанах. А я-то вот осталась одна. Так и сказке конец, а кто слушал — молодец!

### О двух разбойниках<sup>2</sup>

Вот рассказывала, что жили два разбойника. Жили они у бору, в лясу. Там их дом стоял хороший, комнат много. Вот они ездили и сватались.

Приехали, тебе высватали. Ты богатая, у тебе добра много. Вот они приехали, поехали за другой нявесткой, а этой невестке сказали, что в эту комнату ходи, а в одну не ходи. Она на двух замках. Она походила, походила, эта девушка да говорит: «А че ж они мне сюда не вятели ходить? Пойду я». Открыла, а там богатство это все висится, и ящики стоять с добром. Вдруг посмотрела в другой комнате там, а там(а) лежат головы. Вот. Они их рубили, этих девушек богатых отцов.

Они не ехали ко мне, потому что я бедная, а ехали к богатым. Приехали ешто к однёмцам. Приехали, тоже ей так наказали, что в эти комнаты иди, а в эту не ходи. А она тоже так же посмотрела, что... «Почаму

<sup>1</sup> Эта и следующие сказки записаны Вероникой Игоревной Бодровой (Мотузной) в с. Сибирячиха Солонешенского района, в июле 1992 г. Рассказала Анна Федоровна Тюкавина, 1914 г. р.

<sup>2</sup> Тюкавина Анна Федоровна (1914 г. р.). Родители из Пермской губернии. С. Сибирячиха Солонешенского района Ал-

тайского края. Записано в 1991 г. В. И. Бодровой, сотрудником краевого центра фольклора и народных ремесел г. Барнаула. Хранится в архиве Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул. Расшифровка текста Н. Г. Паншиной.

жа они мне не велять туды идти?» Вот. Ну, сходила, обратно идет, уже посмотрела, там эта же беда. Она тогда вздумала бежать. А у их тесовые ворота, закрыты на замках, цапная там собачка у их. Она никого не отпустить, и никого... чтобы никто не зашел. Она все равно под ворота подкопалась помаленьку и вылезла, и бежать.

Бежала, бежала, бежала, бежала, они — нет, еще их нету, этих разбойников. И залезла она, видит, что уж вот-вот-вот им, сейчас прибягут там, как хватятся, ее нету, они — бежать. А сосна стояла, как вот сосна стояла, ее даже не увидишь никогда там вверху, она туды залезла, нявестка эта. Ну, бежали, бежали, бежать уж некуда больше. Они зачали стрелять туды кверху, что она должна тут быть. Прострелили ей пальчик. Она платочек себе дернула, пальчик замотала, нету, значить, ей. Нету. Повернулись, побежали опять в этот же дом. Вот.

Тада ей че делать? Выезжает с лесу старичок с сеном. Сена везет воз. Она оттудова соскочила и говорит: «Дядюшка, пожалуйста, меня схорони. Вот сделай милость, что ты возьми меня с собой». А он говорит: «А куда же я тебя с собой?» — «А вот куда. Только ты мене спаси. Меня час будют... поймают, смерти...» Ну, он ее быстренько отвязал от ыт, ее в сено туды положил и листьвячком опять, затянул воз. Ну, там не так затянул, что как... накрепко. Ну, ехал, ехал, и звонют: пастух овечек. Он тада останавливается и говорит: «Скорей убегай, скорей убегай». Она к этим, к овечкам, убежала. Пастух на место загонять. А старик этот едет, они догнали этого старика, спросили. Он говорит: «Нет, не видал». — «Не видали такую девушку?» — «Нет, не видал». Ну, они повернули обратно. Пастух овечек загнал, полушубок вывернул свой, шубу свою, пастух. И ей на руки, и на ноги, всю ее замотал в полушубок кверху шерстью. Ну, вот. Они прибежали к яму: «Отдай нам девочку, отдай. Ей больше некуда деваться. Она где-то у тебе, ты ее схоронил, скрыл». А он говорит: «Ну да-к, ну, ищите. Ищите, найдета, тогда буду я виноват». Ну, они давай этих овечек выпускать в пригон. Это разве ребятишки, эти ведь боятся. В пригон этих овечек выпустили. Все выкидывают, выкидывают, выкидывают, выкидывают по одной, и ее туды, полушубок поймали, тоже выкинули. Она тоже как овечка. Вот выкинули, не могли найти, они все убежали. Она спаслась.

Спаслась и прибежала к своим к родителям домой. Прибежала, обсказала: «Вот так, вот так». Че она видела, то и сказала, то и говорила. «Что должны, — говорит, — они, должны они приехать сюда, эти женихи, два». Солнце зашло, самовар кипит, стол снаряженный: придут зять в гости. А ее в комнату закрыли, девушку. Вот приехали, так подкрасились. Мать спрашивает: «Как там моя доченька?» Они говорят: «Доченьке твоей живется хорошо». А они сидит в комнате. Взяла такой кинжал. Вот. Ну и они сяди чай пить, бытылочку ставят, все. Вот. Жаних только стал выпивать-то стопочку-то, она яму пронзила сердце. Выскочила оттуда, в сердце дала и пронзила его. И он помер за этим столом. А тóму кандалы надели на руки,

другому-то. Ну, вот, то уже просили. И, значить, поехали, родители обзнают своих дятей, какие там угроблены. Все богатство раздялили. Вот. Эта девушка спаслась, а тей-то не спаслись. Они не сдогадались убежать-то, а эта сдогадалась. Вот так, мои доченьки.

### Про Таню Прекрасную<sup>1</sup>

Вот у саря Давыда был сад — огромучи яблоки. А у Тани Прекрасной мать померла. Вот отес жанилси на другой. Взял другую жану. Таня Прекрасная мамой зовет, значить, мачеху, и собрались они пошли на гулянье. Отес с мачехой. Пошли на гулянье и говорят ей: «Эсли ты кому че дашь из дому, руки отрубим».

Вот подходит дедушка старый-престарый и просит: «Таня, какая ты красивая. Дай мне кусочек хлебущка». Она говорит: «Я бы, дедушка, тебе дала, да-к мене мачеха руки отрубит». — «Да нет, не отрубит». Она взяла тарелочку, чашечку, насыпала муки и дедушке дала. Дедушка стал из ворот выходить и муку эту рассыпал, на пол уронил, рассыпал. Так, рассыпал эту муку, пришла мачеха с отцом с гулянки. Мука рассыпана,

— Ох, подлая. Она у нас все расташшыла. Отрубить ей руки надо.

Отец взял топор, отрубил ей до этих пор руки, Тани, и вывел ее на дорогу и проводил ее. Вот она шла, шла, шла; все замотала руки, да пришла к сарю. И глядеть: дом стоить большоай. Царской сын красивой по двору ходит. Прислуги ходют. Она тада — что делать? У сад. Исть захотела. У сад залезла, пролезла и вот так ест яблочко, руками-то нельзя ей. Сарский сын и говорит: «Папа, у нас кто-то яблочки кушает. Сорвать не сорвет, а накушенных много». Отец ему сарь говорит: «Ну, погляди». Он взял и пошел по саду. Она гложет. Он тогда и говорит:

— Ты хто такая есть?

— Я Таня Прекрасная.

— А зачем ты сюда?

— Да я вот исть, кушать захотела и зашла вот яблочки поисть.

— А ты откэдова?

Она говорит:

— Я вот хто. Мне отес отрубил руки. Вот до такую штуку. Я дедушке дала муки чашечку, а дедушка рассыпал. Вот подвел меня. Отец пришли с гулянки, отрубил мне руки, выгнали. И мне некуда деваться, я вот к вам пришла в(у) сад.

Он приходит тогда и говорит отцу, сарю:

— Папа, я поймал девочку, Таню Прекрасную. И она такая красивая, кучерявая, ну рук нету вот по сех пор, и говорит, ей отец руки отрубил.

— Иди, сынок, вяди ее в дом.

Пошел царев сын, взял ее, привел. Царь и говорит: «Живи, Таня, караул сад. Выгоняй из сада, где птица прилятит, гоняй». Эта Таня Прекрасная живет у царя. Вот она жила, жила у царя. И пришло время, сарский сын жаниться вздумал. Вздумал жаниться.

— Папа, я жаниться буду.

Он говорит:

— Ты, сынок, в армию не ходил.

<sup>1</sup> Рассказала Юрьева Анна Максимовна, 1895 г. р.

— Ну и что ж, она будет дома жить с вами, а я по-служу год.

— Ладно, тогда кого ты будешь брать?

— Таню Прекрасную.

— Дак че же ей делать без рук?

— А папа, она будет по саду ходить, охранять сад.

Ну, и взял эту Таню Прекрасную сарский сын. И родился у их (значит, зашла она, как в положении). И сына взяли в(у) армию. Взяли в(у) армию, а на ее злилася эта мачеха. А раньше-то ить письма-то не по почте ходили, а солдаты пяшком носили город от города письмо несет. Этот солдат понес письмо сыну. И зашел же в(у) это село и угадал же к этой к мачехе, к Таниной, и говорит. Мачеха спрашивает:

— Далек, солдат, тебе идти?

— Да вот ноги уж пристали.

Она истопила баню, угостила этого солдатика. Он уснул. Она вытащила это письмо, переписала, положила. Он приходит к царскому сыну к Алексею, к царевичу. Так подавает письмо. Он почитал. «Ну, — говорит, — что ж, у их народился сын. Ну, кого Бог дал, — говорит, — того пушай растут до моего прибытия. А мачеха эта написала, что Таня Прекрасная шаненка родила. И будто этот сын пишет: «До моего прибытия — выгнать». Идет солдат. Написал письмо царевич, подает солдату, солдат пошел, понес письмо домой. И заходит опеть к этой мачехе, ночавать. Она оказала, что оттадова будешь идти и заходи к нам, и ночуешь опеть как знакомый. Так. Она взяла, эта мачеха, его обогрела, напоила, и спать лег солдатик, пристал же, пешком шел. Она взяла письмо, переписала. «До моего прибытия, чтоб выгнать, куды хочешь девать, в(у) море утопить»... Тот приходит домой, приносит письмо.

— Сарский сын приказал в (у) море утопить.

Она тогда что? Плачь. Взяли ей на спину привязали этого ребенка и проводили ее. Проводили, она подошла к морю и стоять коло моря. Стоить коло моря, тогда что? И булькнула в воду. Булькнула в воду, ее волнами стало бить. А ребенок у ей привязан. И ка-да стало волнами ее бить, у ей рука приплыла и приросла. Она тогда чувствует, что у ей рука приросла, и огребаться начала, ей ловко плыть. Как другая волна повернула и другую руку ей. Она тада вылезла на берег и глядит, что руки у ей есть. Отвязала этого ребенка и пошла в лес. Шла, шла лесом, дорожкой, стоять избушка. Стоить избушка, она заходит в ету избушку. А звери по ограде ходят всякие: ведьмежаты, лисицы-звери. Она тогда заходит, этот дедушка, и говорить:

— Ты хто такая есть?

Она и говорить:

— Я Таня Прекрасная. А помнишь, дедушка, мне, ка-да ты у меня был, я тебе мучки давала, а ты рассыпал ее у вороток. А меня отец, пришли с гуляния отрубили вот руки. Я вот жила сколькя у царя. А потом царь вот приказал в море утопить. И вот я плыла, и у меня руки приплыли, прилипли.

Он тогда и говорит: «Ну, живи у меня, ходи вот за птицей за всякой, за ведьмежатами, корми».

Пришел Иван саревич из армии и родителям говорить:

— Ну, хоть вот так. А на што вы ее выгнали? Да та-кой мальчик хороший! А зачем вы ее выгнали?

— Ну, ты приказал.

— Я, — говорит, — приказал, што до моего прибытия кого Бог дал, того кормите, растить.

Так теперича, значить, и пошел этот царев сын на охоту. Идет лесом с солдатом, с прислугом. Заходят. Заходят, он и глядит, этот Иван царевич: что та-кое? Похожа Таня Прекрасная. Он спрашивает: «Тебя как зовут?» Она сидит газетку читать. Вот он тада и говорить:

— Как тебе звать?

— Таня Прекрасная.

— А как ты сюды попала?

— А, — говорит, — вот так, вот так. Родители царского сына, — говорит, — мене приказали утопить. Я топила(ся), и вот так мне руки. А вот за этого дедушку мне отес руки отрубал. А это отец Сэрафим, этот дедушка.

— Вот мне за его руки отрубили. И вот я пришла и нашла этого дедушку и шас у яго живу, у этого дедушки. Вот за птицей гляжу, птица всякая, ведьмежаты, кролики, зайчики — все, я ухаживаю. Так.

И лех же этот Иван царевич на койку спать. А мальчик этот ходит по избе уж бегаёт. Лех спать и уронил же ногу, скатилась у его нога. Она и говорит: «Сынок, подойди к папе, подыми ножку, положи на коечку. Папа ходил по лесу, пристал, ножечка у его болить». Этот мальчик подошел, поднял ногу, положил. Этот Иван-царевич спит.

Утром устали, Таня накормила их. Пошли на охоту. Этот солдатик рассказывал: «Иван царевич, вот так — говорить — вот так». А он говорит:

— А я не слышал.

— Ладно, давай еше зайдём ночевать.

Ешо день походили, приходят. Приходят, она их опеть накормила. И он лех спать, Иван саревич. И не спит. Взял руку вот так, скатил. Она и говорить: «Сынок, подыми папе ручку. Ручка пристала. Он ружье таскал. Дескать, ружье чижелое, ручка пристала. Положь на подушечку». Этот мальчик подошел, руку поднял и на подушку положил, Иван царевич подымается и говорит: «Таня Прекрасная, я тебе признаю. Почему у тебе руки оказались?» Она ему давай говорить: «Вот так, вот так». Ладно. Этот Иван-саревич пошел домой. Пришел домой и говорить:

— Папа, я нашел Таню.

— Где?

— Вот так, вот так. Запрягай тройку лошадей, ежайте, чтоб Таню домой привезли.

Этот Иван-царевич запрягли лошадей тройку, и поехали. Приехали, он эту Таню и этого мальчика забрал. Привез, тада этот сарь сам подымается, видит, что ребенок похож на отца, на Ивана царевича. А Иван саревич заплакал: «Папа, зачем вы так сделали? Сколькя она муки перенесла с этим ребенком. А вы, — говорит, — ее выгнали». И ен, этот Иван саревич, принял эту Таню, опеть стали жить. И вот такая книга Быблия. И вот мы эту книгу им вот глядели.

Я неграмотная, читала и я слушала, как это было. И вот Таня Прекрасная стала сарева жана.

— А Вы откуда эту сказку знаете?

— Из книги, из Библии.

### Брат и сестра<sup>1</sup>

Был один купец, и было у этого купца двое детей — брат и сестра. Ну, они так один другого любили, что один без другого никуда не ходили. Брат был постарше, а сестра помладше. Ну а ходила какая-то болезнь, и скоро отец с матерью умерли. Ну а брат стал хозяйничать, в магазине продавать, а сестра по дому хозяйничала. Ну и жили-жили, сестра помогала, значить, ему. И вот: «Давай, брат, время жениться, ты уже взрослый стал». — «Да где я такую невесту найду? Ну, чтобы такая была красота, как ты, я бы, — говорит, — женился на ней. Ну, а другую я не смогу любить. Ну, может, поищу». — «Может, там найдешь». Ну, так поехал, первый год ездил, ездил, много объехал, но нигде такой красавицы не нашел, как его сестра. Вот приехал еще откедова. На второй год она его опять посылает: «Да поезжай, брат, неужели ты так всю жизнь будешь бобылем». Надо ехать, в конце концов. Ну, поехал, нашел как вроде подходящую, не так уже сильно, но женился.

Когда женился, вот жили год или побольше, у их народился ребенок, у молодых. Ну, а он все торговал в магазине, а сестра по хозяйству делала все. Ну, он за всяким советом обращался более к сестре. Жена стала ревновать. Дескать, вы с сестрой, дескать, дорога она тебе. Ну и чтоб досадить думала она, у их был хороший жеребец, она пошла, значить, этого жеребца в загон запустила, запорола и пошла мужу жаловаться, якобы сестра заколола. Ну, пришла к мужу: «Так и так, твоя сестра заколола лошадь». — «Ну и заколола не зря, значит, зачем-то она это сделала, напроказничал ли, лягнул ли кого». Ну и не обратил на это никакого внимания, стало жене прискорбно.

У его еще была любимая собачка, она вернулась, убила эту любимую собачку его. Опять пошла жаловаться: вот так и так, она убила любимую собачку. А сестра ничего не знала, не видала. Ну, проходит он, не обратил никакого внимания: «Ну, что, может, она укусила ее или что-нибудь сделала, раз такое дело». Ну, тогда она вернулась, накинула подушку на своего ребенка и задушила, и пошла жаловаться опять: вот так и так, твоя сестра задушила нашего ребенка. Он тогда не стерпел, встал и пошел, приходит, а сестра как раз доила в стойке коров. Ничего ни слухом, ни духом об этом деле не знает. Навалился он на изгородь, эх, сестра, зачем ты, говорит, так сделала? Зачем ты задушила моего ребенка? А она в обморок и ничего не знает. А он ничего говорить не стал. Запрет лошадь, посадил ее с собой, значить, и повез в лес. Приехали в лес, взял он хороший колун, расколол пень — лещину знаете? И в этот пень приказал положить руки, она как есть заложила руки и вот он выбил клин, руки прищемила, и она тут осталась у этого пня. Он и уехал. Да, ну вот что же, она значит билась,

билась, билась, коль не бейся, и вот отломала себе руки, и пошла по этому лесу бродить, и заблудилась, Вся обносилась, вся оборвалась, ходила, ходила, тут хоть руки стали потихоньку подживать. И вот стала уже осень, холодновато, ничего уже нету есть. Холодно, мох наберет, избушку себе сделает, питаться-то нечем станет.

И поехали царские сыновья на охоту, вот погнались за ланью и один, значит, брат отстал и попал на эту девицу. Он, значить, думал, что это зверь, а та говорит, человек. Он говорит: выйди сюда, грешное тело, наружу я не могу выйти. Вышла, и он когда ее увидел, слез с коня и бросил ей плащ. Она когда покрылась, вышла к нему, он когда ее увидал и она ему сильно понравилась, она сильно была красивая, только не было у нее рук. Ну он, значить, забрал ее с собой и увез в свой город. Поставил ее там на квартиру и поставил слуг, которые кормили ее. Он к ней приходил, навещал ее, и вот шло время. Он ей заказал сделать искусственные руки, чтобы она могла есть сама. И вот сделали ей, и вот она кушала, потом, значить, царь вызывает его, ну что же, сынок, нужно жениться, подыскивать невесту. «Папа, — говорит, — я невесту нашел, хорошая, — говорит, — девка». — «Ну, раз хорошая, поедем, — говорит, — подавать свадьбу». Ну, приехали, посмотрел: невеста хорошая, но о том не узнали, что она без рук.

Ну вот поженились. Царица потом ее узнала, впоследствии, что она без рук. Ну не залюбила она ее. И вот она забеременела и родила двух мальчиков. Значить, надо было ее мужу куда-то, командировка на долгое время. Он уехал, а она родила без его этих двух мальчиков. Свекровь приказала сделать зыбки, повешать на нее, увезти в лес и отпустить там. Ну что же, слуги так и сделали, отправили ее в этот лес и отпустили. И вот она осталась там ходить. Муж приехал и спросил, где жена, а они сказали, что жена после родов умерла, похоронили. Ну вот ходила она, ходила по лесу, долго ходила и в один прекрасный жаркий день так захотелось пить, и дети плачут, пить хотят, нигде воды не может найти, и вот услышала, что вроде где-то вода журчит, и пошла на этот слух, нашла ручей, так метров 6—7 шириной, ну и пошла пить туда. Ну вот наклонилась пить туда, и у нее зыбка свалилась с плеч и поплыла. Кинулась ловить, когда стала ловить, и у нее получились искусственно-свои руки, и она поймала эти зыбки, вытащила, вышла на берег, покупала их, помолилась Богу, перекрестилась и пошла дальше.

Ходила, ходила и вот вышла в свой город, где она родилась. Детей своих сдала в детдом, а сама нарядилась, купила себе одежды мужской, обстригла волосы и сделала как под «польку», и пошла наниматься в кучеры к своему брату. Ну, тот ее, конечно не узнал, что она это, но нанял ее. Но однажды к ним на квартиру приехал ее муж, в их город по каким-то делам. Ну, вечером собрались, поужинали. А он и говорит: не может ли кто-нибудь рассказать какой-нибудь рассказ? А эта, значит, жена брата, и говорит, да у нас кучер

<sup>1</sup> Записана в 1995 г. О. А. Федоренко от Ф. П. Амелюхина, 1907 г. р., с. Бельмесёво (Центральный район, г. Барнаула).

Ф. П. Амелюхин родился в с. Конюхи. Родители переселились из Вятской губернии.

мастер побасенки рассказывать. Вот если не поморгуете, я могу его пригласить. А она вот и начала рассказывать: давайте вот что, дорогие, сперва начну такой рассказ. Кто, говорит будет перебивать в первый раз, руку отнять, второй — вторую отнять, а на третий раз — голову снять. Ладно, написали документ. Наследник заверил своей печатью.

Начала свой рассказ. Где она родилась, все, как дошло до этого времени, как она с братом оставалась жить вдвоем, потом как брат ее увез в лес. Когда дошла до того времени, как она убила его собачку и коня, сноха-то перебила, значить, что неужели ей свою собачку убить и пойти жаловаться, ну это записали, что руку отнять. Перебила. Тут второй раз он не обратил внимания, и вот пошла, говорит, запоролла лошадь, она пошла жаловаться, он тоже не обратил внимания. Она теперь и говорит: да неужели свою лошадь запоролла, ну и это так записали. А этот царский наследник ходит, слушает, муж ее тоже ее не узнал вообще-то. Она говорит, вернулась с такой обидой, что, значить, положила своего ребенка, подушкой задушила его и пошла жаловаться, якобы задушила сестра — она ну со стула соскочила: неужели у человека, у матери, поднимутся руки на своего ребенка? Заметили, записали — отнять голову. Он говорит: продолжайте дальше. Ну, говорит брат пришел домой, сестра доила корову, не слыхала, он ей предъявил такое, она упала в обморок, правда, он делать ей ничего не стал. Запряг лошадь, увез в темный лес. Расколос, говорит там пень, приказал заложить руки в эту щель. И ей прищемило руки, и он уехал. Этот ходит все: продолжайте дальше... Вот она по этому лесу билась, билась, отломала свои руки. И скиталась, где ягоду, где как подползет, сорвет, рук-то нет, есть-то нечем. И вот осень уже стала. Царские сыновья поехали на охоту, и вот, говорит, один из них попал на эту девицу. Ну и увез ее в свой город, а потом через некоторое время женился на ней. Когда, говорит, женился и прошло два года, она родила двух сыновей. Мать узнала о том, что у ей не родовые руки, а руки ей сделанные, не залюбила ее, приказала сослать в этот лес, и в этом лесу она опять начала скитаться. Ну, а один из тех говорит: продолжайте дальше, ну когда, говорит, зашла такая «морось» — жар, духота, пить охота, воды нигде не видать, дети плачут, и слышала: где-то течет вода, ручей, вошла в этот ручей, наклонилась напиться, и вот зыбка упала с плеча. И тогда этот наследник не утерпел и вскричал: что, говорит, утонули? Нет, нет, продолжайте дальше, а брат говорит, перебил коротко. Ну она говорит, своими култышками поймала. Поймала, говорит, у ей приросли родовые руки...

Вымыла она своих детей, перемыла, перекупала и пошла дальше, и вышла в какой-то город, детей своих сдала в приют, сама пошла дальше. Пошла, говорит, остригла волосы под мужской вид, мужскую одежду взяла, купила, говорит, и пошла к брату наниматься в кучеры, он ее принял. Ну а тут сразу муж ее схватил, а там брат. И это, значит, казнить приказал

жену. И тогда ее увез домой, приехали домой. Сын рассказал отцу, а отец приказал казнить царицу за эти проделанные дела. Вот вся сказка.

### Сказка «Конек-горбунок»<sup>1</sup>

Жил-был старик. У старика этого было три сына. Два умных, а один — дурак. Сеял старик рожь каждый год, а в один год посадил старик пшеницу. И кто-то стал эту пшеницу поедать и топтать. Загоревал старик: «Без урожая останемся». Тогда старший брат и говорит: «Давай, отец, мы пойдем ночью в очередь пшеницу сторожить». «Ну, сегодня моя очередь», — говорит старший брат. Взял старший брат топорики и пошел к полю. Ходил-ходил, страшно ему стало, повернул и убежал на сеновал. Утром встал рано, пошел к колодцу, облился холодной водой и стучит по окнам ходит: ну, братья открывайте, мерз я, мок я, никого не видел, никого не слышал. Отворяют ему братья, отец его спрашивал: «Ну, кто пшеницу топчет, кто ее поедает?» — а он и отвечает: «Никто не топчет, никто не поедает». Тогда отец спрашивает: «А ты кого слышал?»

Вот подошла очередь среднего брата. Пошел он на поле, с вечера ходил, а потом забоялся и убежал на сеновал спать. Утром встал, пошел к колодцу, обкатился холодной водой и пошел по окнам стучать: «Вы мне, братья, открывайте. Под дождем я мок, бегаю какой-то вор, топчет пшеницу. Нарывает и себе домой утаскивает». Запустили его.

Теперь очередь младшего, Ивана. А он лежит на печке, золу перегребают. Братья ему говорят: «Иди, сегодня твоя очередь», — а он ни в какую: «Не пойду, — говорит, — и все». Тут отец стал его упрашивать: мол, поедим на базар, пшеницу продавать, тебе костюм справим. Ну, куда деваться, согласился Иван. Пошел он, дошел до калитки, повернул обратно, заходит в избу и говорит: «Вы мне что-нибудь с собой дайте». Ну, старик ему краюшку хлеба подает. Взял он краюшку и пошел сторожить пшеницу. Сидит под кустами, звезды считает. И вот прибегают конь, сам белый, грива да хвост желтые. Бегают по полю, пшеницу топчет, где прихватит, там съест. Вот Иван подкрадывался — прыг, и сел на коня, только задом наперед, схватился за хвост и держит, не отпускает. А кобылица-то бесится, хочет сбросить Ивана, а он не отпускается. Устала она, преклонилась к земле и просит Ивана: «Отпусти Иван, рожу я тебе трех жеребят, двух златогривых хоть продавай, хоть дари, а маленького конька-горбунок себе оставь. Он тебя в трудную минуту выручит. И прибежали к нему три жеребца — два златогривых, а один — маленький.

Повел их Иван в хлев, запер их, а сперва воды нагасал, корму дал, пришел утром, весь мокрый от росы. Запустили его братья, а он и говорит, вот слушай, папаша: «Сижу я под кустом, и вдруг бежит стадо баранов, как набросится на пшеницу, сами где прихватят, а где стопчут. Ну я этих баранов разогнал, и домой пошел». А старик и спрашивает: «А бараны-то чьи?» — «Мне это неизвестно», — и полез на печку

<sup>1</sup> Записана в 1995 г. О. А. Федоренко от Ф. П. Амелюхина, 1907 г.р. с. Бельмесёво (Центральный район г. Барнаула).

Ф. П. Амелюхин родился в с. Конюхи. Родители переселились из Вятской губернии.



спать. Утром чуть свет встал Иван и пошел с конями управляться. А Гаврила заметил, это старший брат, как ушел Иван из хлева, побежал Гаврила, да не с той стороны, а там крапива высоченная. Ну что, пришлось босиком по крапиве, забегают в хлев, а там два коня златогривых, гривы чуть не до полу, и маленький горбатый конек. Гаврила подивился, развернулся и побежал к Даниле. Прибежал и говорит: «Наврал нам Иван, не бараны, это были, а три коня, два златогривых, а один маленький с два вершка». Ну, братья сговорились у Ивана двух коней украсть и продать, а маленького ему оставить. Утром поднялись братья вперед Ивана и побежали в хлев, накиннули на коней уздечки и поскакали на базар. Иван поднялся, пошел коней посмотреть. Входит — нет коней, один конек-горбунок у порога стоит. Загоревал тогда Иван: «Проворонил я своих коней, какой черт их у меня украл». А конек-горбунок и говорит ему человеческим голосом: «Зря ты на черта спираешь Иван. Не черт их у тебя воровал, а братья твои родные. Садись на меня да держись покрепче. Догоним мы твоих братьев». Сел Иван на конька-горбунка, схватил его за уши. Конек-горбунок вмиг догнал братьев, оглянулись братья, а Иван позади их скачет, припустили они коней.

Быстро помчались златогривые кони. Но конек-горбунок тоже не отстает. Вот догнал Иван братьев, остановил их и говорит: «Вы на что у меня коней украл?» — а Данила ему отвечает: «Это все Гаврила придумал, у тебя коней воровать», и Гаврила сразу отпирается: «Да я же хотел как лучше, коней продать, а тебе кафтан купить». Иван говорит: «Ну, поедем вместе продавать». Приехали они на базар, в конный ряд коней поставили и стоят, а Иван с коньком-горбунком в толпе спрятался. Тут едет царский вельможа. Как увидел он златогривых коней — из седла вывалился и закричал на весь базар: «Никому не покупать этих коней, они только для царя. Царю на них ездить». Залез на коня, повернул к царю, про коней доложить.

И вот приезжает царь. Как увидел царь коней, да как закричит на весь базар: кто хозяин этих прекрасных лошадей? Пусть ко мне явится. Тут выходит Иван из толпы, а за ним конек-горбунок: «Я хозяин этих коней». Царь Ивану и говорит: «Бери сколько хочешь золота». Взял Иван две шапки золота и отдал братьям. Ну, тогда царь ему и говорит: «А не хочешь ли ты, Иван, у меня в конюшне поработать, тебе, как хозяину, наверное, известно, как за такими конями ухаживать». Ну, Иван и согласился, а братья повернули и домой поехали.

Едет Иван на коньке-горбунке, а кони златогривые впереди идут. Вот отстал что-то Иван, видит — на пригорке что-то светится. Подъехал Иван, видит: это перо от Жар-птицы. Тут конек-горбунок ему и говорит: «Не бери, Иван, этого пера, принесет оно тебе одно горе». «Эх, да ну тебя», — сказал Иван и спрятал перо под шапку. Догнал он коней и приехал в конюшню, завалился на солому и заснул. Вот вечер наступил, Иван пробудился, достал перо, положил на окошко и стал управляться с конями. И так каждый день продолжалось.

Тут конюх что-то заметил: Иван день проспит, как

же он ночью хорошо управляется с царскими конями? Вот поутру спрятался конюх в солому, а Иван на эту солому и завалился, кряхтит, пыхтит конюх, а Ивану хоть бы что. Вот на улице уже стемнело, Иван пробудился, достал перо, положил на окошко и стал управляться. Видит конюх перо и думает: «Ну, расскажу царю». Пока Иван там коней чистил, конюх вылез из-под соломы и побежал к царю. Царь разгневался: «Что ты меня по среди ночи будишь?» — а он и говорит царю: «Мы тут с Иваном в картишки играли, и заметил у него перо Жар-птицы, и он мне тут начал хвастаться, что он Жар-птицу поймает, если надо».

Разгневался еще пуще царь, приказал привести сюда Ивана. Привели его, отняли перо, подали царю. Царь и говорит Ивану: «Ты тут хвастался, что Жар-птицу достать можешь, вот и достань мне ее». Ивану некуда деваться, загоревал и пошел на конюшню. Встретил его конек-горбунок и спрашивал: что, Иванушка, невесел, головушку повесил? Рассказал ему Иван, что ему царь приказал, а конек-горбунок тогда и говорит: «Ты спроси у царя одно корыто с водой, другое с пшеном». Пошел Иван, спросил, что ему конек-горбунок говорил, и отправились они к морю. Прибежал конек-горбунок к пригорку: «Ты поставь, Иван, здесь корыто с водой, а там корыто с пшеном, а сам спрячься. В полночь прилетит сюда Жар-птица, как начнут они есть-пить, накинь на одну из них мешок и зови меня. Я буду здесь поблизости пасться». Иван так и сделал, как ему конек-горбунок говорил. Вот в полночь прилетела стая жар-птиц. Иван все подкрадывался. Раз, и накинул на одну из жар-птиц мешок, а остальные вспорхнули и улетели.

Позвал Иван конька-горбунка, прибежал к нему конек-горбунок, сел на него Иван и поехал домой. Приезжают к царю. Приказал царь закрыть все окна. Подает Иван царю мешок, развязал царь мешок, вспорхнула жар-птица, и стало светло. Приказал царь убрать жар-птицу, похвалил он Ивана. Ну, и отправился Иван на конюшню. Теперь уже Иван днем с лошадыми управляется, а ночью спит себе на соломе. Не пристало это царскому конюху, побежал он к царю и говорит: «Мы вот тут с ним в карты играем, он мне хвастался, что Царь-девицу достанет». Царь приказал привести Ивана и говорит: «Ты тут хвастался Царь-девицу достать, даю тебе сроку два дня, чтобы привез мне ее». Ну, куда деваться, пошел Иван на конюшню, подходит к нему конек-горбунок и спрашивает: что, Иван, невесел, голову повесил? Рассказал ему Иван все, что ему царь приказал. Конек-горбунок и говорит: «Говорил же я тебе — это перо несчастье принесет, ну так ладно, я тебе помогу, иди попроси у царя топор, разных кушаний мешок, вин заморских». Пошел Иван к царю, запросил все, что ему конек-горбунок сказал. Дал ему царь. Сел Иван на коня и поехал к морю синему. Сказал ему конек-горбунок, где шатер ставить, а сам убежал пасться. Иван все сделал, спрятался за шатер и ждет. Вот на синем море показалась лодочка, в ней сидела царь-девица. Увидел ее Иван, приглянулась она ему. Видит царь-девица шатер, причалила к берегу, зашла в шатер, стала есть, пить, а Иван, пока она ела, пила, подкрался

сзади и схватил ее за косу, крикнул конька-горбунка, и поехали к царю.

Приехали к царю, отдал Иван царь-девицу, а сам на конюшню пошел. Захотел царь жениться на прекрасной девице, а царь-девица ему сказала, чтоб достал он из моря кольцо, а из какого моря, не сказала. Позвал царь Ивана и говорит: «Ты царь-девицу достал, достань ей и кольцо».

Куда деваться Ивану — пошел на конюшню и загоревал, подходит к нему конек-горбунок и спрашивает: что, Иван, невесел, голову повесил? И сказал ему Иван, что царь приказал ему сделать. Конек ему и говорит: помогу я тебе, садись на меня и поехали. Добежал конек до обрыва, прыгнул и взмахнул в высь, долетел до Солнца. Иван слез поклониться Солнцу и стал спрашивать, не знает ли великое Солнце, в какое море уронила кольцо царь-девица. Солнце ему отвечало, что не знает. Может, знает это Месяц. Полетел Иван к Месяцу. Прилетает к Месяцу, спускается с коня, поклонился Месяцу и спрашивает, не видал ли великий Месяц в какое море уронила кольцо царь-девица. Не видал великий Месяц, в какое море уронила она кольцо, но видал это большой кит, который проглотил 12 кораблей. Поблагодарил Иван месяца, сел на конька и поехал к киту. Подъехал к киту и спрашивает: «Не видал ли, большой кит, в какое море уронила кольцо царь-девица?». Кит говорит: «Видал я, но вначале сделай так, чтобы вернуть корабли».

Поблагодарил Иван кита за новую работу и попросил горбунка полететь к Месяцу. Спрашивает Месяц: «Чем изволю я помочь?» Рассказал ему Иван, что кит у него попросил, отвечает Месяц: «Вернись к киту, скажи, чтобы перевернулся он на спину, животом кверху, а потом опять по-прежнему стать, рот открыть, и выплывут 12 кораблей». Поблагодарил Иван

Месяца, сел на конька-горбунка и полетел опять к киту. Прилетел к киту, рассказал, что нужно сделать, кит по совету Ивана перевернулся, рот открыл, и выплыли 12 кораблей. Тогда кит Ивану говорит, что в этом море уронила кольцо Царь-девица, но тебе это кольцо не достать. Ну, я уже тебе помогу, достану я тебе кольцо.

Нырнул кит, долго кита не видать было, вот выплыл кит, на плавнике держал кольцо. Поблагодарил Иван кита и поехали они с коньком-горбунком к царю.

Приехали к царю, достает Иван кольцо. Обрадовался царь, побежал к Царь-девице. Царь-девица ему говорит: «Ты мне кольцо достал, но выйти я за тебя не могу, ты стар. Прикажи поставить во дворе три котла, в один котел набери холодной воды, в другой — горячей, а в третий котел налей кипяченого молока. И прыгни сначала в первый котел, затем во второй и наконец в третий. Как искупаешься в этих трех котлах — помолодеешь, тогда только я за тебя замуж выйду». Испугался царь прыгать в котлы, призвал Ивана и говорит: «Прыгни сначала ты, а потом я».

Ну, Ивану куда деваться, загоревал и пошел в конюшню. Подошел к нему конек-горбунок и спрашивает: что, Иван, невесел, чего голову повесил? Рассказал Иван все коньку-горбунку, попрощался и пошел к царю, конек-горбунок следом за ним побежал. Прыгнул Иван в первый котел и не замерз, потому что конек-горбунок мордочку макнул туда, и с Иваном ничего не случилось, макнул и в остальные два котла, перепрыгнул удачно. И когда вылез из последнего, еще красивее прежнего стал. Видит царь, что с Иваном ничего не случилось, прыгнул он в первый котел, еле из него выбрался, во втором так и остался, сварился. Вышла Царь-девица за Ивана, и стал Иван царем.

## Сведения об авторах

- Абрамова** Ольга Алексеевна – художественный руководитель театра народной музыки «Песнохорки», г. Барнаул
- Артюх** Евгения Александровна – аспирант, АлтГУ
- Бельгибаев** Ержан Адильбекович – канд. ист. наук, доцент, кафедра археологии, этнографии и источниковедения, АлтГУ
- Бойко** Владимир Сергеевич – канд. ист. наук, доцент, научный руководитель лаборатории «Россия и Восток», кафедра всеобщей истории, БГПУ
- Болотова** Елена Александровна – аспирант, кафедра отечественной истории, Бийский педагогический государственный университет им. В. М. Шукшина
- Буганаев** Виктор Яковлевич – д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой археологии, этнографии и исторического краеведения, Хакасский государственный университет
- Байжуманова** Надежда Кенжебековна – аспирант, кафедра отечественной истории, Бийский педагогический государственный университет им. В. М. Шукшина
- Васенко** Ирина Сергеевна – аспирант, кафедра общего и исторического языкознания, АлтГУ, редактор издательства АлтГУ
- Волохина** Ирина Валерьевна – ассистент, кафедра этнографии и музееведения, ОмГУ
- Голованов** А. Т. – науч. сотрудник, Восточно-Казахстанский областной этнографический музей
- Грибанова** Наталья Святославна – зав. историко-краеведческим музеем БГПУ, ассистент, кафедра отечественной истории, БГПУ
- Гончаров** Юрий Михайлович – д-р ист. наук, профессор, кафедра дореволюционной отечественной истории, АлтГУ
- Давыдова** Ольга Ивановна – канд. пед. наук, доцент, кафедра дошкольного образования, БГПУ
- Дмитриева** Лидия Михайловна – д-р. филол. наук, профессор, кафедра общего и исторического языкознания, АлтГУ
- Дрожецкий** Дмитрий Анатольевич – магистрант 1-го курса, исторический факультет, БГПУ
- Дубовская** Марина Вениаминовна – ст. науч. сотрудник, отдел «Традиционная русская культура» ГХМАК
- Екеев** Николай Васильевич – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Институт алтаистики имени С. С. Суразакова
- Елизарова** Л. И. – науч. сотрудник, ВКОЭМ
- Живова** Лилия Васильевна – ст. науч. сотрудник, отдел «Традиционная русская культура» ГХМАК
- Жигунова** Марина Александровна – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, сектор этнографии, Омский филиал Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН, ст. преподаватель, кафедра музееологии ОмГУ
- Зверев** Владимир Александрович – д-р ист. наук, профессор, кафедра отечественной истории, руководитель лаборатории исторического образования и региональной истории, Новосибирский государственный педагогический университет
- Золотова** Татьяна Николаевна – канд. ист. наук, доцент, кафедра этнографии и музееведения, ОмГУ, науч. сотрудник ОИИФ СО РАН
- Илюшин** Андрей Михайлович – д-р ист. наук, доцент, директор ГИЦ КузГТУ и ЗСО РАЕН
- Кабакова** Наталья Васильевна – канд. ист. наук, доцент, кафедра отечественной истории, Сибирская государственная автомобильно-дорожная академия, г. Омск
- Кашенов** Азамат Тулеубаевич – аспирант, кафедра истории России, историко-географический факультет, Томский государственный педагогический университет
- Кимеев** Валерий Макарович – канд. ист. наук, кафедра археологии и этнографии, Кемеровский государственный университет
- Клешев** Вячеслав Айдынович – аспирант Томского государственного университета
- Клокова** Лариса Ивановна – начальник отдела «Традиционная русская культура», ГХМАК
- Корникова** Людмила Владимировна – ученый секретарь, ГХМАК
- Крих** (Новоселова) Анна Алексеевна – преподаватель, кафедра отечественной истории, Сибирская автомобильно-дорожная академия
- Крутова** Нина Владимировна – науч. сотрудник, ВКОЭМ
- Кудакова** Тамара Николаевна – канд. филол. наук, доцент, кафедра общего и русского языкознания, БГПУ
- Кумарова** Бакыт Мейрамовна – науч. сотрудник, ВКОЭМ
- Куприянова** Ирина Васильевна – ст. науч. сотрудник, отдел «Традиционная русская культура» ГХМАК
- Курсакова** Альбина Висильевна – ст. науч. сотрудник, отдел «Традиционная русская культура» ГХМАК
- Кушнерик** Римма Арнольдовна – ст. преподаватель, кафедра востоковедения, АлтГУ
- Кунгуров** Артур Леонидович – канд. ист. наук, доцент, АлтГУ
- Ларионов** Михаил Михайлович – зав. сектором истории религии, отдел редкой книги и иконописи, ВКОЭМ
- Леттецкая** Ольга Михайловна – аспирант, ТОМГУ
- Луппова** Галина Павловна – доцент, кафедра общего и русского языкознания, БГПУ
- Любимова** Ольга Алексеевна – канд. филол. наук, профессор, АК ИПКРО
- Майничева** Анна Юрьевна – канд. ист. наук, зам. зав. сектором музейных технологий и реставрации ИАЭТ СО РАН
- Мамонтова** Оксана Сергеевна – науч. сотрудник, отдел истории, Алтайский государственный краеведческий музей
- Матвеев** Алексей Викторович – канд. ист. наук, ст. преподаватель, ОмГУ; ст. науч. сотрудник, хранитель коллекции археологии, Омский государственный историко-краеведческий музей
- Мотузная** Вероника Игоревна – ст. науч. сотрудник, отдел «Традиционная русская культура», ГХМАК
- Назаров** Иван Иванович – канд. ист. наук, ассистент, кафедра археологии, этнографии и источниковедения, АлтГУ
- Николаев** Василий Васильевич – студент 5-го курса исторического факультета, АлтГУ

- Овчарова** Мария Александровна — аспирант, кафедра отечественной истории, БГПУ
- Октябрьская** Ирина Вячеславовна — д-р ист. наук, зав. сектором этнологического мониторинга ИАЭТ СО РАН, г. Новосибирск
- Паньшина** Наталья Геннадьевна — ст. науч. сотрудник, отдел музейных программ и информационных технологий, ГХМАК
- Плотникова** Марина Владимировна — аспирант, кафедра общего и исторического языкознания, АлтГУ
- Резонтова** М. М. — науч. сотрудник, ВКОЭМ
- Родигина** Наталия Николаевна — канд. ист. наук, доцент, кафедра отечественной истории, Новосибирский государственный педагогический университет
- Садвокасова** Закиш Тулехановна — доцент, кафедра новой и новейшей истории Казахстана, Казахский Национальный университет имени аль Фараби
- Сигарева** Марина Николаевна — преподаватель, Алтайский краевой колледж культуры
- Скопа** Виталий Александрович — аспирант, кафедра отечественной истории, БГПУ
- Смарыгина** Наталья Геннадьевна — лаборант, лаборатория исторического краеведения, Барнаульский государственный педагогический университет
- Смирнова** Татьяна Борисовна — канд. ист. наук, доцент, кафедра этнографии и музееведения, ОмГУ
- Соловьева** Светлана Анатольевна — науч. сотрудник, Бийский краеведческий музей им. В. В. Бианки
- Сушко** Петр Николаевич — мл. науч. сотрудник, отдел редких книг и иконописи, ВКОЭМ
- Тадина** Надежда Алексеевна — канд. ист. наук, доцент, кафедра археологии, этнологии и источниковедения, Горно-Алтайский государственный университет
- Трофимов** Юрий Викторович — канд. ист. наук, ст. преподаватель, Омский гуманитарный институт; ст. науч. сотрудник, Омский государственный историко-краеведческий музей
- Торушев** Э. Г. — мл. науч. сотрудник, группа этнографии отдела истории, Институт алтаистики им. С. С. Суразакова
- Федченко** Ирина Дмитриевна — науч. сотрудник, Центр национальных проблем образования при министерстве образования и науки Республики Алтай
- Фурсова** Елена Федоровна — д-р ист. наук, ст. науч. сотрудник, сектор этнографии, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск
- Халина** Наталья Васильевна — д-р филол. наук, профессор, кафедра общего и исторического языкознания, АлтГУ
- Черкашина** В. А. — науч. сотрудник, ВКОЭМ
- Шарабарина** Татьяна Германовна — науч. сотрудник, сектор русской этнографии, ВКОЭМ
- Шелегина** Ольга Николаевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Институт истории СО РАН, г. Новосибирск
- Шелепова** Людмила Ивановна — д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой общего и исторического языкознания, Алтайский государственный университет
- Шелягина** Евгения Юрьевна — аспирант, кафедра дореволюционной отечественной истории, АлтГУ
- Шерстова** Людмила Ивановна — д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории и регионоведения, Томский политехнический университет
- Шишкова** Екатерина Карловна — студентка 4-го курса, исторический факультет, Новосибирский государственный педагогический университет
- Шмидт** Ольга Григорьевна — аспирант, кафедра археологии, этнографии и источниковедения, АлтГУ
- Щеглова** Татьяна Кирилловна — д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой отечественной истории, проректор по учебной работе, зав. сектором этнографии и устной истории лаборатории исторического краеведения, БГПУ
- Щербакова** Ольга Семеновна — доцент, кафедра народного хорового пения, Алтайская государственная академия культуры и искусств
- Явнова** Лариса Александровна — канд. ист. наук, доцент, кафедра всеобщей истории, Бийский педагогический государственный университет им. В. М. Шукшина
- Яковлев** Александр Андреевич — зав. отделом русской этнографии, ВКОЭМ

## Список сокращений

АВПР – Архив внешней политики России  
АИИМК – Архив Института истории материальной культуры (Санкт-Петербург)  
АКИПКРО – Алтайский краевой институт повышения квалификации работников образования  
АлтГУ – Алтайский государственный университет  
АП – «Алтайская правда»  
БГПУ – Барнаульский государственный педагогический университет  
ВКОЭМ – Восточно-Казахстанский областной этнографический музей  
ВЦУ – Высшее церковное управление  
ГАОО – Государственный архив Омской области  
ГАТО – Государственный архив Томской области  
ГХМАК – Государственный художественный музей Алтайского края  
ЖС – «Живая старина»  
ЗИРАО – Записки Императорского русского археологического общества  
ЗСО РГО – Западно-Сибирское отделение Русского географического общества  
ИАК – Императорская археологическая комиссия  
ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук  
ИИРГО – Известия Императорского русского географического общества  
ИИ СО РАН – Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук  
МОиН РФ – Министерство образования и науки Российской Федерации  
ОАК – Отчет Археологической комиссии  
ОмГПУ – Омский государственный педагогический университет  
ОмГУ – Омский государственный университет  
ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи  
ПМА – полевые материалы автора  
РАЕН – Российская академия естественных наук  
РБ – «Русское богатство»  
РГО – Русское географическое общество  
РГИА – Российский государственный исторический архив  
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд  
РМ – «Русская мысль»  
РПЦ – Русская православная церковь  
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук  
СРНГ – Словарь русских народных говоров  
ТГИМ – Труды Государственного исторического музея  
ТГЭ – Труды государственного Эрмитажа  
ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан  
ЦХАФ АК – Центр хранения архивного фонда Алтайского края

# Оглавление

## 1. Этнические и социокультурные группы Алтая и Центральной Азии в прошлом и настоящем: контакты и взаимовлияния

**В. С. Бойко**

Корейцы на Алтае: история и особенности социально-культурного профиля национальной общины. . . . . 4

**Ю. М. Гончаров**

Аккультурация евреев в Сибири во второй половине XIX – начале XX в. . . . . 7

**А. М. Илюшин**

Этносоциологическая характеристика населения Кузнецкой котловины (XVII – начало XX вв.). . . . . 8

**Н. В. Кабакова**

Русское население юго-восточных районов Тобольской губернии к середине XIX в. . . . . 11

**А. Т. Кашенов**

К вопросу о торговле хлебом и вином западносибирского купечества с инородцами в XIX в. . . . . 12

**В. М. Кимеев**

Первые русские среднего Притомья . . . . . 14

**А. А. Крих**

Ссылочные поляки в Сибири: стратегии выживания (на примере Горькой и Иртышской казачьих линий первой трети XIX в.). . . . . 17

**Р. А. Кушнерик**

Церемониал приема русских послов в Джунгарском ханстве (на примере посольства Л. Д. Угримова в 1731–1733 гг.) . . . . . 22

**М. М. Ларионов**

Из истории православного Семипалатинска в 1920–1930-х гг. Обновленческий раскол . . . . . 24

**О. М. Леттецкая**

Инородческое землевладение в Томской губернии: истоки аграрной проблемы начала XX в. . . . . 30

**М. А. Овчарова**

Мордва Солтонского района Алтайского края по полевым исследованиям 2005 г. . . . . 36

**И. В. Октябрьская**

Казахи Алтая: проблема новых идентичностей. . . . . 39

**Н. Н. Родигина**

«Жаль, что комнаты и книги скрыли совсем от нас эту жизнь»: «инородческий вопрос» в Сибири на страницах либеральных и народнических журналов рубежа XIX–XX вв. . . . . 46

**З. Т. Садвокасова**

Интеракции ислама и православия в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX в.). . . . . 51

**Н. Г. Смарыгина**

Русские и американцы: к истокам возникновения этнических стереотипов . . . . . 54

**Т. Б. Смирнова**

Сравнительная характеристика групп немецкого населения Алтайского края и Омской области . . . . . 57

**Н. А. Тадина**

Русское глазами алтайцев по полевым материалам (об этнокультурных взаимодействиях) . . . . . 59

**Л. И. Шерстова**

Аграрный вопрос и межэтнические отношения в Южной Сибири в XIX в. . . . . 63

## 2. Культура жизнеобеспечения и трудовые традиции

**Н. К. Байжуманова**

К вопросу о промыслах в хозяйственном укладе кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX вв. . . . . 70

**Е. А. Бельгибаев**

Традиционное рыболовство туба . . . . . 71

**И. В. Волохина**

Народная медицина русского православного населения Среднего Прииртышья на страницах «Епархиальных ведомостей». . . . . 73

**А. Т. Голованов**

Хозяйственные постройки и изгороди «поляков» (на примере с. Быструха Глубоковского района Восточно-Казахстанской области) . . . . . 77

**М. А. Жигунова, О. Н. Шелегина**

Об основных тенденциях развития культуры жизнеобеспечения у русского населения Западной Сибири в XX в. ....	79
<i>Л. И. Клокова</i>	
Традиционные прически. Особенности головного убора с использованием платка русских крестьянок конца XIX – второй трети XX вв. ....	84
<i>Л. В. Корникова, Н. Г. Паньшина</i>	
Вологодский женский костюмный комплекс как предмет изучения переселенческих традиций на Алтае (1950-е гг.) ....	89
<i>О. С. Мамонтова</i>	
К вопросу о гончарном производстве в Алтайском горном округе в конце XIX – начале XX в. ....	92
<i>С. А. Соловьева</i>	
Традиции оформления крестьянского дома в Верхнем Причумышье (по материалам экспедиций 2003–2004 гг.) ....	94
<i>Э. Г. Торусhev</i>	
Предметы для обработки сельскохозяйственных продуктов алтайцев (по материалам этнографической экспедиции по Республике Алтай в 2003 и 2004 г.) ....	96
<i>И. Д. Федченко</i>	
Факторы модернизации традиционного питания алтайцев в конце XX – начале XXI вв. ....	98
<i>Т. Г. Шарбарина</i>	
Особенности кроя и декора традиционных передников русских крестьянок южного и юго-западного Алтая (конец XIX – первая половина XX в.) ....	99
<b>3. Традиционные формы и эволюция духовной культуры</b>	
<i>Е. А. Болотова</i>	
К вопросу об устойчивости гендерных стереотипов в сельской среде на материале русской деревни Алтайского края начала XX – начала XXI вв. ....	106
<i>В. Я. Бутанаев</i>	
Пищевые запреты саянских тюрков. ....	109
<i>Т. Н. Золотова</i>	
Традиции пасхальной и Фоминой недель у сибирских казаков. ....	114
<i>В. А. Клешев</i>	
Традиционная похоронная обрядность алтайцев. ....	117
<i>Н. В. Крутова</i>	
Иудеи и православные: общие черты празднично-календарного цикла. ....	120
<i>Ал. В. Матвеев, Ю. В. Трофимов</i>	
Культура путешествия в начале XXI в. К постановке вопроса. ....	124
<i>З. Т. Садвокасова</i>	
Православное духовенство и борьба за трезвость среди русских переселенцев в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX в.) ....	128
<i>М. Н. Сигарева</i>	
Обряд повивания невесты как семантический комплекс (на материале традиционной свадьбы с. Камышенка Петропавловского района). ....	130
<i>Е. Ф. Фурсова</i>	
Поверья русских крестьян Верхнего и Среднего Приобья конца XIX – начала XX вв., связанные с целительными свойствами рубах. ....	132
<i>Е. К. Шишкова</i>	
«Я много чего могу!» Народная целительница из сибирской деревни. ....	136
<i>Л. А. Явнова</i>	
Ритуальная основа заговоров Алтая первой половины XX в. ....	141
<i>А. А. Яковлев</i>	
Святочные и масленичные традиции на Рудном Алтае в XX в. (по материалам полевых исследований Восточно-Казахстанского областного этнографического музея). ....	143
<b>4. Устная история, этническая лингвокультурология и фольклор</b>	
<i>О. А. Абрамова</i>	
Свадебные песни села Камышенки Петропавловского района Алтайского края. ....	150
<i>Е. А. Бельгибаев, И. И. Назаров, В. В. Николаев</i>	

Современные этноязыковые процессы у северных алтайцев .....	155
<b>И. С. Васенко</b>	
Антропонимическая система Барнаула в XX в. ....	157
<b>В. А. Зверев</b>	
Два семейных предания о переселении в Алтайский округ конца XIX в. ....	159
<b>Н. С. Грибанова</b>	
Варианты названий полотенца у русского населения Алтайского края. ....	163
<b>О. И. Давыдова</b>	
Дразнилки как вид детского фольклорного текста. ....	167
<b>Л. М. Дмитриева</b>	
Отражение народных верований в русской топонимии Алтая .....	171
<b>Т. Н. Кудакова</b>	
Диалектизмы и стереотипы культуры (на материале «Словаря диалектизмов в произведениях В. М. Шукшина», составленного И. А. Воробьевой) .....	173
<b>Г. П. Луппова</b>	
Лексико-семантическая группа «одежда» как репрезентант региональной картины мира (на материале русских говоров Алтая) .....	174
<b>О. А. Любимова</b>	
Лингвокультуроведческий аспект обучения русскому языку в условиях Алтайского края. ....	176
<b>В. И. Мотузная</b>	
Региональный аспект сохранения и воссоздания локальных особенностей песенных традиций старожилов Алтая .....	180
<b>М. В. Плотникова</b>	
Термины пчеловодства на Алтае: зимовка пчел .....	181
<b>Н. В. Халина</b>	
Алтайская метанаррация: «Полевой журнал» (1785) – «Алтай» – «Моя родина» – «Любавины». ....	183
<b>Т. Г. Шарбарина</b>	
Частушки в записи учительницы М. А. Юрьевой (из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея). ....	186
<b>Л. И. Шелепова</b>	
Об «Историко-этимологическом словаре русских говоров Алтая» и его значении для реконструкции языковой истории региона .....	189
<b>О. С. Щербакова</b>	
Традиционная необрядовая лирика украинских переселенцев Алтая .....	191
<b>5. Каталогизация и музеефикация этнографических материалов</b>	
<b>М. В. Дубровская, Л. В. Живова</b>	
Основные конструктивные типы свистулек русского населения Алтайского края. Методика лепки (на примере коллекции ГХМАК) .....	198
<b>Н. В. Екеев</b>	
Памятники культурно-исторического наследия Республики Алтай (по материалам полевых работ 2003 г. в Онгудайском районе) .....	202
<b>Л. И. Елизарова</b>	
Краткий обзор коллекции «поляцких» сарафанов из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея .....	208
<b>М. А. Жигунова</b>	
Культурное наследие сибирского казачества и современность .....	210
<b>А. Л. Кунгуров</b>	
Этноархеологический памятник Сыпучий Яр на р. Бия .....	212
<b>И. И. Назаров</b>	
Этнографические коллекции музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета. ....	214
<b>И. В. Октябрьская, Е. Ю. Павлова, А. В. Сковпень</b>	
Декоративно-прикладное искусство Республики Алтай: традиции и современность .....	215
<b>М. М. Резонтова</b>	
О выставке музыкальных инструментов «Чарующие звуки музыки» .....	218



**П. Н. Сушко**

Об атрибуции иконы «Святитель Иннокентий Иркутский» из собрания Восточно-Казахстанского областного этнографического музея ..... 222

**В. Черкашина**

Расписные прялки конца XIX – начала XX вв. на территории ВКО ..... 224

**6. История и современные методы этнографических исследований****Е. А. Артюх**

Организация научных исследований В. В. Радлова в 1859–1870 гг. .... 228

**Д. А. Дрожецкий**

Развитие метода устной истории в России в 1920-е гг. .... 233

**Б. М. Кумарова**

Некоторые особенности составления генеалогического рода татар (по материалам фондов ВКОЭМ) ..... 237

**И. В. Куприянова**

Вышивка «по набору»: технология реконструкции и методика расшифровки ..... 239

**А. Ю. Майничева**

Зодчество как предмет исследования этнографии: методология и методика работы. .... 244

**В. А. Скопа**

Роль общественных организаций в накоплении статистических источников во второй половине XIX – начале XX вв. в Алтайском округе ..... 248

**Е. Ю. Шелягина**

Иногородческий вопрос в работах представителей позднего областничества ..... 251

**О. Г. Шмидт**

Этнография в научной деятельности С. И. Руденко ..... 253

**Т. К. Щеглова**

Устная история в этнографических исследованиях: лингвистический дискурс. .... 256

**7. Архивы краеведов****В. И. Сафонов**

Народные игры ..... 266

**8. Коллекция источников****А. В. Курсакова**

Семейные традиции и обряды в воспоминании И. И. Бондаревой. .... 272

Сказки ..... 274

Сведения об авторах ..... 283

Список сокращений. .... 285

*Научное издание*

## Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы научно-практической конференции

Выпуск 6

Оформление,  
подготовка иллюстраций  
и компьютерная верстка  
*Н. Л. Васильевой*